

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE DOUTORADO EM MEIO AMBIENTE E
DESENVOLVIMENTO

**A IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA AMBIENTAL: O
ANTROPOCENTRISMO MORAL COMO OBSTÁCULO AO
DESENVOLVIMENTO DE UM VÍNCULO ÉTICO ENTRE SER HUMANO E
NATUREZA**

CURITIBA
2007

EDILSON DA COSTA

**A IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA AMBIENTAL: O
ANTROPOCENTRISMO MORAL COMO OBSTÁCULO AO
DESENVOLVIMENTO DE UM VÍNCULO ÉTICO ENTRE SER HUMANO E
NATUREZA**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Meio Ambiente e Desenvolvimento, linha de pesquisa Epistemologia Ambiental, do Programa de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná.

Orientadores: Prof. Dr. Dimas Floriani
Prof. Dr. Domenico Costella
Prof. Dr. Geraldo Balduino Horn

CURITIBA

2007

À minha sobrinha Carolina.

AGRADECIMENTOS

À minha família, por ter sido sempre o espaço comunicativo de compreensão durante mais essa etapa de minha vida, e soube entender as ausências necessárias.

Ao meu orientador professor Dimas Floriani que, além das orientações seguras e das palavras incisivas no momento certo, deu-me a liberdade necessária para escrever. Seu exemplo de intelectual profundamente comprometido com as causas sócio-ambientais certamente marcou a mim e a muitos nesse período de convivência no Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

À professora Inês Lacerda Araújo, que durante a graduação em Filosofia na UFPR apresentou-me o pensamento de Habermas, que me acompanhou durante a graduação, mestrado e doutorado. Foi também minha orientadora de Iniciação Científica e no Trabalho de Conclusão do Curso de Filosofia, mostrando-se sempre um modelo de sabedoria e equilíbrio.

Ao professor Geraldo Balduino Horn que, na minha graduação em Filosofia, soube com paciência transmitir a didática do ensino de Filosofia, tendo também orientado meu estágio de docência; com esse mestre aprendi os primeiros rudimentos da Didática, tão úteis até hoje como professor de Filosofia.

Ao professor Domenico Costella que na graduação em Ciências Religiosas, fez-me tomar contato com as questões éticas: sua proposta de mudar uma Moral Social para uma Ética Comunitária ainda hoje está presente em minhas reflexões.

Ao professor Bortolo Valle, que me despertou para o estudo da Filosofia em palestra proferida no Instituto Vicentino de Filosofia. Foi o “empurrão” necessário para a busca do rigor filosófico.

À professora Maclóvia Corrêa da Silva que, na disciplina de Ética e Tecnologia, durante o mestrado, soube apresentar de maneira magistral as relações entre Tecnologia e Ética, trazendo para a atualidade o debate ético.

Aos colegas de doutorado e àqueles amigos mais presentes, colocados aqui em ordem alfabética pela absoluta impossibilidade de hierarquia quando se trata de assuntos do coração: Angélica, Danielle, Karin, Salete e Volpi. E também à Lílian, grande amiga da turma 5. Vocês foram fundamentais na caminhada, e por isso já são inesquecíveis.

Ao amigo sempre presente Tiago Navarro, que domina com maestria os mistérios da Informática e que por inúmeras vezes tirou-me de apuros nesse mundo dos computadores.

À minha amiga Suzana Maria Borges, grande incentivadora. Nossas conversas e nossas viagens foram momentos valiosíssimos durante o período de pesquisa. E também à minha amiga “à distância” Elisangela Ronconi; seus e-mails me são muito caros e, mesmo à distância e nos raros momentos de presença, irradia uma alegria contagiante.

Aos meus alunos em geral e aos alunos da graduação em particular pelo incentivo e pelo carinho, tão fundamentais nesses quatro anos de doutorado.

À Faculdade Expoente , na pessoa de seu diretor Marco Aurélio Kalinke, e à direção da Faculdade de Campina Grande do Sul: Professor Antonio Carlos Banzatto e Mara Xavier Ribas. Nessas duas faculdades, a cada dia enfrento desafios que me levam a aprender e a pesquisar sempre mais.

Conta-se a história de uma ilha em Alguma Parte, onde os habitantes desejavam intensamente ir a outro lugar e fundar um mundo mais digno e saudável.

O problema era que, a arte e a ciência de nadar e navegar nunca haviam sido desenvolvidos – ou talvez se haviam perdido há muito tempo. Por isso, havia habitantes que negavam até mesmo a pensar nas alternativas da vida da ilha, enquanto outros faziam algumas tentativas de buscar soluções a seus problemas, sem se preocupar em recuperar para a ilha o conhecimento de cruzar as águas.

De vez em quando alguns habitantes da ilha reinventavam a arte de nadar e navegar; também de vez em quando chegava até eles algum estudante, e se produzia um diálogo como este:

- Quero aprender a nadar.
- Que ajustes você pretende fazer para conseguir isso?
- Nenhum. Porém, quero levar comigo minha tonelada de repolho.
- Que repolho?
- A comida que necessitarei no outro lado, ou onde quer que esteja.
- Mas existem outros tipos de comida do outro lado.
- Não sei o que você quer dizer. Não estou seguro. Tenho que levar meu repolho.
- Mas, com uma tonelada de repolhos você não poderá nadar.
- Então não posso aprender. Você chama meus repolhos de carga; eu os chamo de minha nutrição essencial.
- Suponhamos que, como uma alegoria, não os chamemos de repolhos, mas de idéias adquiridas, ou pressuposições, ou certezas...
- Mmm... vou levar meus repolhos até alguém que entenda minhas necessidades.

(Traduzido de: Maturana e Varela, 1996, p. 166-167)

RESUMO

A história do pensamento ocidental mostra que a ética filosófica, por mais de dois mil anos, interessou-se pelos deveres de conduta de humanos para com humanos. Dentro dessa visão, uma ética ambiental seria inconcebível. Atualmente a relação homem-natureza tem mostrado a necessidade de se buscar um novo estatuto ético, uma vez que a moral antropocêntrica apresenta falhas e a ética deve ser também estendida para além do ser humano. Este estudo tem por objetivo apresentar a impossibilidade de se propor uma ética ambiental dentro do modelo antropocêntrico ambiental, e para atingir esse objetivo buscou-se, através de pesquisa bibliográfica, apresentar em um primeiro momento a pensamento moral de Kant, expondo ainda a concepção de liberdade presente no pensamento desse filósofo, liberdade que representa a condição da lei moral. Em Kant, para que o dever moral seja um fato, é necessário pressupor o homem como autor de suas ações; esse pensamento evidencia o antropocentrismo do modo de pensar ocidental. Em seguida, mostra a fundamentação da ética em dois autores da atualidade: Apel e Habermas, cujo objeto central de investigação é a fundamentação racional da ação moral e a busca de uma ética universal. Mesmo apresentando duas propostas diferentes, ambas apresentam uma mesma perspectiva, que é encontrar um fundamento para a ética independente da religião e de recursos transcendentais, partindo da análise da linguagem moral. Mostra ainda que o modelo objetificador da ciência moderna, antropocêntrica, apresenta-se como obstáculo ao desenvolvimento de uma ética ambiental, através da análise do pensamento de autores ligados à Teoria Crítica, como Alain Touraine, Adorno e Horkheimer, e também de Peter Singer e Hans Jonas. Finalmente, apresenta um panorama crítico do que se chama atualmente de ética ambiental, (sensocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo) concluindo pela impossibilidade de uma ética voltada à natureza dentro do modelo antropocêntrico vigente, e atribuindo à filosofia o importante papel de criticar antigos conceitos morais, retificar alguns pontos de vista éticos e para testar novas teorias no campo de uma possível ética ambiental.

ABSTRACT

The history of the Western thought shows us that the philosophical ethics has for more than two thousand years been interested in the duties of conduct of humans towards humans. Within this scope, the environmental ethics would be inconceivable. Nowadays the relationship between man and nature has shown the necessity of searching for a new ethical statute since the anthropocentric morals present flaws and the ethics also has to be extended beyond the human being limits. This statute has the objective of conveying the impossibility of proposing an environmental ethics within the anthropocentric environment and, in order to achieve this objective, through bibliographical research, we discuss Kant's moral thought development, focusing on his conception of freedom which represents the condition of moral law. Kant assures us that moral duty is a fact for it is necessary to conceive man as the author of his actions, this thought brings about the anthropocentrism of the western way of thinking. Following on to that, we discuss the basis of ethics as encountered in two authors of our time: Apel and Habermas, whose central object of investigation is the rational foundation of moral action and the search of a universal ethics. Even though we present two different proposals, both are built upon the same perspective, which is to find the ground for ethics, notwithstanding religion and transcendental resources, beginning with the analysis of the moral language. We will also show that the objectifying model of modern science, anthropocentric as it is, presents itself as an obstacle to the development of an environmental ethics through analysis of the thought of authors related to the Critical Theory, such as Alain Touraine, Adorno and Horkheimer, and also Peter Singer and Hans Jonas. We will finally present a critical overview of what today is known as environmental ethics (anthropocentrism, biocentrism and ecocentrism) and as a conclusion the impossibility of an ethics towards nature within the present anthropocentric model, conveying to Philosophy the important role of criticising the old moral concepts, rectifying some ethical points of view and testing new theories within the scope of a possible environmental ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
 1ª PARTE: KANT E A MORAL MODERNA	
1 INTRODUÇÃO	9
2 O CONHECIMENTO HUMANO NA VISÃO KANTIANA	11
2.1..AS CONCEPÇÕES DE NATUREZA: DA ANTIGUIDADE AO ANTROPOCENTRISMO MODERNO	13
2.2 ELEMENTOS A PRIORI E A POSTERIORI	18
2.3 OS JUÍZOS E SUA CLASSIFICAÇÃO	20
2.4 O CRITICISMO KANTIANO	22
2.5 A REVOLUÇÃO COPERNICANA	23
2.6 O ASPECTO TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO KANTIANO	27
2.7 FENÔMENO E NÚMENO	29
3 A MORAL KANTIANA	32
3.1 INTRODUÇÃO	32
3.2 A PROPOSTA KANTIANA DE UMA MORAL UNIVERSAL	32
3.3 CONCEPÇÃO KANTIANA DE VONTADE	35
3.3.1 A razão	35
3.3.2 Razão e vontade	37
3.3.3 A vontade pura e a boa vontade	38
3.3.4 A vontade e o formalismo kantiano	40
3.4 A BOA VONTADE E O DEVER.....	41
3.4.1 O dever como sentimento de respeito	44
4 OS IMPERATIVOS NA MORAL KANTIANA.....	49
4.1 ALGUNS CONCEITOS DA FILOSOFIA MORAL KANTIANA	50
4.1.1 Princípio, máxima e lei.....	50
4.2 POSSIBILIDADE DOS IMPERATIVOS.....	51
4.2.1 O imperativo hipotético	52
4.2.2 O imperativo categórico	52
4.2.2.1 Aplicação do imperativo categórico.....	54
5 RELAÇÃO ENTRE MORAL E LIBERDADE	58
5.1 A LIBERDADE TRANSCENDENTAL.....	58
5.2 O USO PRÁTICO DA RAZÃO PURA.....	58
5.3 A LIBERDADE PRÁTICA COMO AUTONOMIA DA VONTADE E COMO POSSIBILIDADE DA MORALIDADE	61

2ª PARTE: APEL E HABERMAS E A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL DA ÉTICA

1 INTRODUÇÃO	65
2 A POSSIBILIDADE DOS JUÍZOS MORAIS	68
2.1 A FUNDAMENTAÇÃO DOS JUÍZOS MORAIS	68
2.2 A QUESTÃO DO UNIVERSALISMO NA ÉTICA	69
2.3 ÉTICA DAS VIRTUDES X ÉTICA DOS VALORES	69
3 CONCEPÇÕES DE FILOSOFIA DE APEL E HABERMAS	73
3.1 A FILOSOFIA DE APEL	75
3.1.1 Reflexão transcendental como método da filosofia de Apel	75
3.1.2 A fundamentação última da filosofia	77
3.2 A PRAGMÁTICA UNIVERSAL DE HABERMAS	78
3.2.1 A pragmática universal como teoria da competência comunicativa ...	79
3.3 PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL OU PRAGMÁTICA UNIVERSAL?	83
4 A ÉTICA DO DISCURSO DE APEL E HABERMAS	85
4.1 A SITUAÇÃO ÉTICA NA ATUALIDADE	86
4.1.1 O problema situado	86
4.1.2 Um novo conceito de racionalidade: a ética da responsabilidade solidária	89
4.1.3 O princípio ético universal de Apel e Habermas	91
4.1.4 Dedução e fundamentação do Princípio de Universalização (PU)	92
4.1.5 Ética do discurso como superação da ética kantiana da intenção	93
4.1.6 A ética da responsabilidade solidária e O Sexto Estágio de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg	94
5 DUAS CRÍTICAS DE TUGENDHAT À ÉTICA DO DISCURSO	98
5.1 A CIRCULARIDADE NA DEDUÇÃO DO PU	98
5.2 CONFUSÃO HABERMASIANA ENTRE A ESFERA MORAL E A ESFERA POLÍTICA	100
CONSIDERAÇÕES	102

3ª PARTE: A CIÊNCIA MODERNA E A IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA AMBIENTAL

1 INTRODUÇÃO	103
2 A TEORIA DO CONHECIMENTO EM KANT	105
3 A CIÊNCIA MODERNA E SEU MODELO OBJETIFICADOR	109

3.1 NOVA ABORDAGEM DO SUJEITO MODERNO SEGUNDO A VISÃO DE TOURAINE.....	114
3.2 A VISÃO CRÍTICA DA MODERNIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE ADORNO E HORKHEIMER.....	119

4 NECESSIDADE DE UMA NOVA ABORDAGEM ÉTICA.....	123
4.1 A ÉTICA PRÁTICA DE SINGER	124
4.2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DE JONAS	130

CONSIDERAÇÕES.....	147
---------------------------	------------

4ª PARTE: CRÍTICA ACERCA DA EXISTÊNCIA DE UMA ÉTICA AMBIENTAL NA MODERNIDADE

1 INTRODUÇÃO	151
2..ANTROPOCENTRISMO MORAL (HUMANISMO): VISÃO ANTROPOCÊNTRICA RADICAL E MODERADA	153
2.1 ARGUMENTOS A FAVOR DA ANTROPOLOGIA MODERADA.....	154
2.2 O ESPECISMO	155
2.3 ARGUMENTOS A FAVOR E CONTRA O ESPECISMO.....	156
3 AVALIAÇÃO DE JUSTIFICAÇÕES ÉTICAS VOLTADAS À NATUREZA NÃO HUMANA	159
3.1 SENSOCENTRISMO	159
3.1.1 Críticas ao sensocentrismo.....	162
3.3 BIOCENTRISMO.....	163
3.3.1 Críticas ao biocentrismo.....	164
3.4 ECOCENTRISMO	165
3.4.1 Críticas ao ecocentrismo.....	167
4 DISCUSSÃO FILOSÓFICA ACERCA DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA AMBIENTAL	169

CONSIDERAÇÕES FINAIS	172
-----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS	179
--------------------	------------

INTRODUÇÃO

As preocupações ambientais têm início a partir de uma “ecologização da sociedade”. Isso acontece quando as questões ambientais deixam de ser assunto exclusivo dos amantes da natureza tornando-se assunto de interesse de toda a sociedade civil. Esse processo teve início em julho de 1945 quando, no deserto de Los Alamos, Novo México (EUA), a equipe científica liderada pelo físico Oppenheimer explode a primeira bomba H, e dois meses depois bombas atômicas eram jogadas sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. O *Homo sapiens* mostra assim ter conquistado o poder de destruição total das espécies sobre a Terra.

Após o dia 6 de agosto de 1945 o mundo não seria mais o mesmo e a partir da bomba nascem as primeiras sementes do ambientalismo contemporâneo. Em 1962 é publicado, por Rachel Carson a obra *Silent Spring*, que leva a público os problemas causados pelo uso de pesticidas na agricultura, mostrando ainda o desaparecimento de espécies. Em 1968 é publicado por Ehrlich a obra *The population bomb*, que alerta sobre a explosão populacional no planeta.

A partir da década de 1970 com a crise do petróleo, vários países procuram na energia nuclear resolver seus problemas energéticos, e assim começa a tomar forma o movimento ecológico. Em 1972 acontece em Estocolmo a Primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente; em 1983 é criada em assembléia da ONU a Comissão Mundial para o Meio Ambiente e, em 1989 é publicado o Relatório Brundtland, ou “Nosso futuro comum”; nesse relatório, são cunhados dois conceitos importantes: “desenvolvimento sustentado” e “nova ordem mundial”. O relatório preparou o terreno para a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentado – a Eco 92, em julho de 1992, no Rio de Janeiro.

Atualmente, a opinião pública a cada dia é informada sobre questões ambientais: relação entre a baixa qualidade de vida de populações pobres e a degradação sócio-ambiental; a devastação de florestas; a auto-consciência

da possibilidade de uma catástrofe global iminente – todos esses fatores vêm contribuir para alertar e aproximar as questões ambientais de grandes parcelas da população.

Como a degradação ambiental tem alcançado níveis jamais vistos, essa crise ambiental obriga-nos, de certa forma, a repensar os ideais da modernidade: a separação entre o sujeito que domina e o objeto dominado. Nesse contexto, surge a necessidade de uma nova forma de pensar, onde o sujeito (indivíduo) venha a dialogar com o objeto (natureza), em uma atitude comunicativa.

Faz-se necessária, portanto, uma reorientação da atuação humana em sua relação com o ambiente, levando-se em conta que todo paradigma¹ traz consigo um arcabouço de valores, preceitos – de uma ética, enfim.

Durante minha formação em filosofia, procurei respostas para os problemas éticos da sociedade, tomando contato com a Ética do Discurso, representada por Habermas. Este autor, herdeiro da Escola de Frankfurt, propõe uma mudança: da filosofia da consciência, centrada no sujeito, para a filosofia da racionalidade comunicativa, intersubjetiva. Comecei então a perceber que muitos problemas atuais têm sua origem no racionalismo moderno, inaugurado por Descartes e consolidado por Kant. O principal deles é o entendimento de natureza como objeto da razão, passível de dominação, ficando assim o homem (razão) fora da natureza, devendo dominá-la. Essa cisão sujeito-objeto será a base de todo o conhecimento subsequente.

A partir de Kant, a filosofia vai fundamentar também a ética, que deixa de ter sua base na religião. Para ele, a lei moral é condição *a priori* da vontade. É o imperativo categórico, que significa obedecer à lei pela própria lei e não por outro motivo, sendo a obediência ao imperativo a essência da moral. Em Kant encontramos a idéia central da modernidade, ou seja, o valor do sujeito: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na dos outros, como fim e nunca como meio”.

¹ O termo paradigma aqui apresentado refere-se à compreensão de Thomas Kuhn, em que paradigmas são realizações científicas universalmente conhecidas que durante um certo período de tempo nos oferecem, além dos problemas, as soluções modelares para a comunidade que está envolvida com a ciência. Eles têm o sentido de indicar uma série de valores, crenças, procedimentos e técnicas comungadas por uma comunidade específica.

Habermas contrapõe ao uso da razão instrumental o desenvolvimento da razão comunicativa, isto é, o fomento de um esclarecido espírito crítico na opinião pública para a tomada das decisões que afetem a sociedade. Isso significa desenvolver a capacidade de resolver os problemas de forma democrática e em conjunto.

Assim como para Kant o imperativo categórico é o critério que permite estabelecer a lei moral, para Habermas o princípio supremo da ética do discurso é o princípio da universalização, que pode ser assim formulado: uma norma de ação só tem validade se todos os que podem ver-se afetados por ela (e pelos efeitos da sua aplicação) chegarem como participantes de um discurso prático, a um acordo (racionalmente motivado), acerca de se a norma há de entrar (ou seguir) em vigor.

O consenso que se obtém por meio da argumentação é a expressão de uma vontade racional, sinônimo de uma vontade formada argumentativamente onde não haja nenhuma coação a não ser aquela do melhor argumento e tenha como única motivação a busca cooperativa da verdade. A ética vale universalmente se for considerada a partir do ponto de vista da *racionalidade comunicativa*.

Na mesma linha, Karl-Otto Apel vem mantendo vivo diálogo com todos os que discutem sobre a necessidade de estabelecerem-se os pressupostos de uma moral universal. Indagando sobre a quem cabe e como imputar responsabilidade por efeitos perniciosos da tecnologia, ele chega à conclusão da nossa “co-responsabilidade global”. Daí propõe princípios que visarão, em primeiro lugar, resolver o problema do desequilíbrio ecológico, em segundo lugar, procuram uma solução para a questão dos desníveis sociais e econômicos entre os países, e em terceiro lugar buscam encontrar defesas contra a manipulação pelos órgãos da imprensa e da televisão.

Durante a formação em Filosofia senti-me sempre atraído pela necessidade de compreensão da ética; e após os estudos do Mestrado, em que procurei aprofundar a leitura de Habermas, tive contato com o Programa de Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento, da Universidade Federal do Paraná. Chamou-me a atenção, de modo especial, a existência de uma linha de pesquisa denominada Teoria e Metodologia do Meio Ambiente e Desenvolvimento, hoje denominada Epistemologia Ambiental. Aliado à

existência dessa linha de pesquisa, o ensino ali oferecido propunha fazer com que os doutorandos saíssem de suas especialidades de origem e lhes fosse fornecidas as bases dos conhecimentos necessários para a contribuição científica das outras disciplinas, além de introduzi-los em uma reflexão epistemológica, culminando com a colaboração interdisciplinar na pesquisa.

Para alguém que vinha de uma formação em Filosofia com interesse especial pela ética, apresentava-se assim uma excelente oportunidade de pesquisa, e o germe do problema que seria mais tarde modificado: é possível apresentar propostas para uma ética ambiental? Com a seleção para o Programa de Doutorado no ano de 2003, começa então uma caminhada tendo como linha mestra a questão da ética; durante o percurso outras idéias surgiram, como o resgate da metafísica e da religiosidade, ou então a aproximação de correntes de pensamento (Teoria Crítica) a uma ética ambiental. As leituras e discussões com os professores foram fundamentais para a delimitação do tema a ser pesquisado: os professores contribuíram com sua longa experiência e conhecimento, e o grande número de autores (a maioria, uma novidade) fez perceber que o panorama em que gostaríamos de pesquisar a ética ambiental encontrava-se já congestionado por argumentos diversos.

Foi um esforço imenso manter-se fiel a uma idéia, ou mais exatamente, a um conjunto restrito de autores que apresentassem a mesma lógica argumentativa. Aquele interesse pela ética iniciada na leitura de Enrique Leff e corroborado por Geraldo Rohde, passando por Hector Leis e, de modo mais distante, Edgar Morin, finalmente foi se consolidando na hipótese que originou essa pesquisa: a dificuldade de se avançar na questão ambiental dentro do modelo científico kantiano, bem como a impossibilidade de fundamentar uma ética ambiental dentro do modelo antropocêntrico ocidental.

Trata-se assim de uma problemática epistemológica. Por isso, procurei mostrar a visão kantiana acerca do conhecimento e da moral, marcadamente antropocêntricos; procurei ainda buscar no pensamento de Habermas subsídios que mostram a necessidade de situar o ser humano no mundo, na história e na linguagem, não apenas como um sujeito senhor de si, separado dos objetos, mas procurando abandonar o que caracteriza o pensamento Moderno: a distinção entre sujeito e objeto, superando a possibilidade de o

sujeito tomar uma atitude de dominação frente aos objetos e à natureza, com ela dialogando em uma atitude comunicativa.

Entretanto percebemos que, assim como Kant, Habermas apresenta o homem como fim, incorrendo no erro da Modernidade. Seu pensamento representa um avanço, ao propor o paradigma intersubjetivo, mas diante da questão ambiental pode ser criticado em alguns pontos, como: desconsiderar as interações que acontecem entre sociedades diferentes, causadas por problemas ambientais de fronteira; valorizar os movimentos ambientalistas como elementos que impedem a colonização do Mundo da vida pelo Sistema, mas não abordar diretamente as questões ambientais; por último, por desconsiderar a história, ao abordar as questões do industrialismo e do capitalismo, situando-se assim dentro do paradigma moderno por ele criticado (GOLDBLATT, 1998). Sua crítica à Modernidade não está à altura de seus mestres da Escola de Frankfurt, chegando mesmo a retroceder em questões essenciais para o ambientalismo, pois em sua racionalidade comunicativa a natureza continua a ser objeto para a atividade e discursividade humana (LEIS, 1999).

Como esses autores provêm da Teoria Crítica, continuamos a pesquisa apresentando a visão de autores dessa linha de pensamento: Adorno e Horkheimer e Alain Touraine, concluindo essa parte da pesquisa com a visão de Peter Singer e Hans Jonas acerca da ética.

A pesquisa mostra que existem limitações teóricas no pensamento crítico Moderno com relação ao ambientalismo. É urgente o advento de uma nova forma de pensar, buscando uma *racionalidade ambiental* (LEFF, 2001, p. 85) que tenha seu fundamento numa ética ambiental, que leve em conta os valores do humanismo (integridade humana, sentido da vida, solidariedade social, reencantamento da vida), vinculada à conservação da diversidade biológica do planeta e ao respeito à heterogeneidade étnica e cultural da espécie humana, preservando os valores naturais e envolvendo as comunidades na gestão de seu ambiente – o que defendemos ser impossível dentro do modelo antropocêntrico.

Este trabalho trata-se de uma pesquisa de fundamentação epistemológica e, através da análise da visão de alguns pensadores da

Modernidade, que se colocam dentro de uma teoria crítica, procura mostrar a impossibilidade de uma ética ambiental que esteja vinculada à Modernidade.

A **primeira parte** da pesquisa aborda a questão da moralidade e da liberdade em Kant. Após a Introdução, em linhas gerais apresenta, no segundo capítulo, a questão do conhecimento em Kant. O encaminhamento dessa discussão começa pela exposição da teoria kantiana dos juízos, como eles se classificam e sobre qual deles se constitui o conhecimento. Nossa intenção aqui é apresentar a formação do criticismo kantiano que modifica a relação sujeito-objeto na teoria do conhecimento, abrindo a possibilidade de se pensar a liberdade da vontade humana, colocando o homem no centro de toda ação moralmente válida.

A **segunda parte** apresenta a fundamentação racional da ética pela visão de Apel e Habermas; no primeiro capítulo mostra a tentativa de uma fundamentação racional da ética em diversos momentos da história da filosofia, desde o modelo ontológico da filosofia antiga, o modelo teológico da filosofia medieval, o modelo da filosofia da consciência do período Moderno até o modelo da linguagem da filosofia contemporânea. Neste primeiro capítulo apresentamos ainda algumas questões relativas ao universalismo e ao comunitarismo ético. O segundo capítulo apresenta a pragmática transcendental de Apel: para esse autor, a tarefa fundamental da filosofia é a busca da fundamentação última do conhecimento teórico e prático; apresenta ainda a pragmática universal de Habermas, com a qual o autor pretende uma reconstrução das condições necessárias da comunicação, negando a fundamentação última da proposta de Apel e alinhando-se às ciências sociais reconstrutivas. No terceiro capítulo apresentamos a ética do discurso de Apel e Habermas. Para os autores, a época atual encontra-se marcada por uma crise da racionalidade, que se manifesta pelo avanço desmedido da razão instrumental deixando sem possibilidade a fundamentação de uma ética. É urgente a necessidade de uma ética universal, mas o modelo de racionalidade vigente torna impossível essa tentativa. Assim Apel e Habermas apresentam um novo conceito de racionalidade: a razão comunicativa. Pela argumentação, é possível fazer frente à razão instrumental, chegando a um princípio ético universal. Com tal princípio Apel e Habermas pretendem ter superado a moral kantiana da intenção, incluindo a responsabilidade solidária. Finalmente, no

quarto capítulo, apresentamos duas críticas de Tugendhat à ética do discurso: a circularidade na dedução do princípio de universalização e a confusão entre as esferas moral e política.

A **terceira parte** apresenta a impossibilidade de uma ética ambiental dentro da Modernidade ou, dito de outro modo, pretendemos demonstrar a necessidade de um agir responsável – mas isso requer uma nova perspectiva ética do homem para com a natureza, fora do modelo antropocêntrico. Para isso, partimos de uma análise da teoria do conhecimento em Kant. Esse primeiro capítulo traz de maneira sucinta a teoria do conhecimento kantiana (uma vez que a primeira parte desta pesquisa apresenta outros elementos do pensamento kantiano), já que a nosso ver Kant representa o sentido sintético da Modernidade. A intenção aqui é demonstrar a perspectiva objetificadora pressuposta na ciência e sua conseqüente insuficiência na elaboração de uma ética ambiental. O segundo capítulo apresenta uma crítica à Modernidade a partir do pensamento de Adorno, Horkheimer e Touraine. Aqui se pretende questionar a legitimidade da ação instrumental que é proposta pela ciência, a fim de demonstrar qual o lugar da responsabilidade dentro dessa visão antropocêntrica e objetificadora da razão iluminista. O terceiro capítulo propõe a necessidade de uma ampliação do horizonte ético a partir da visão de Singer e Jonas, que negam a supremacia absoluta do homem diante da natureza, exigindo dele a responsabilidade, o que se dará pelo reconhecimento do valor intrínseco da natureza mostrando ser necessária uma revisão do modelo objetificador da ciência Moderna.

Finalmente, a **quarta parte** desta pesquisa apresenta no primeiro capítulo uma crítica aos argumentos éticos tradicionais - o antropocentrismo moral em duas versões: radical e moderada. Pretende-se aqui fazer uma crítica à posição humanista a partir dos mais freqüentes argumentos éticos a favor do antropocentrismo acompanhado dos respectivos contra-argumentos filosóficos. No segundo capítulo, apresenta uma síntese das principais correntes éticas ambientais: o sensocentrismo (ética centrada no animal), o biocentrismo (ética centrada no ser vivo) e o ecocentrismo (ética centrada nas espécies e sistemas).

O estudo conclui pela defesa de estatuto moral a nenhum ser menos sofisticado que um animal, apresentando ainda considerações sobre a

dificuldade de criação de uma ética ambiental diante do modelo antropocêntrico vigente apontando como possível solução não a aplicação de razões, mas de motivações para um interesse ético.

1ª PARTE: KANT E A MORAL²MODERNA

1 INTRODUÇÃO

Na Modernidade, a filosofia de Kant tem lugar de destaque, tanto pela mudança na maneira de pensar a relação sujeito e objeto quanto por se tratar de um convite para os indivíduos dizerem o que pensavam acerca de sua época. Ao se entrar em contato com o pensamento kantiano, pode-se incorrer em erro pela dificuldade de compreendê-lo adequadamente; por isso, por tratar de pensador de com uma filosofia tão ampla e complexa tentaremos aqui tratar apenas de um dos aspectos de seu pensamento que interessa à questão que estamos tentando aproximar da questão ambiental: a filosofia prática kantiana, ou, em outras palavras, a moral.

Assim, este capítulo tem por tema a moral kantiana e por objetivo expor a concepção de liberdade em Kant como condição de possibilidade da lei moral. Se a consciência do dever moral é um fato, isso só é possível sob a pressuposição de que o homem³ possa ser o autor de suas ações. A liberdade, e não a lei, é o fundamento da moral kantiana: o ato moral não resulta de mera obediência à lei, mas na liberdade que fundamenta essa lei.

² Ética procede do termo grego *êthos* (escrito com êta) que significa caráter, e *ethos* (escrito com épsilon) que significa hábito, costume. Sem negar a correlação existente entre costume (*ethos*) e caráter (*êthos*) aqui se dá primazia ao significado de *êthos*, pois define o indivíduo como ser ético, como realidade ética. *Êthos*, porém, não teve apenas um significado em grego: significava também “residência”, “moradia”, lugar onde se habita, e também como moradia dos animais, lugar para onde eles costumam retornar (HEEMANN, 1998). Segundo a tradição filosófica de Aristóteles, a palavra significa “modo de ser”. A palavra Moral (do latim *mos, moris*) corresponde, em significado, quer ao termo *ethos* (hábito, costume) quer a *êthos* (caráter, modo de ser). O latim possui somente a palavra *mos* para ambos os sentidos.

Segundo o pensamento dos seguidores de Kant, há uma tendência a separar Ética e Moral, colocando a primeira acima da segunda; mas, buscando em Aristóteles, percebemos que a moral apresenta um imperativo que se dirige ao indivíduo (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, início do Livro II, p. 138 e início do Livro V, p. 193); compreendemos então aqui a Moral como aquela que exige a personalidade do indivíduo, enquanto a Ética supõe uma sociedade de seres morais. No entanto, por encontrarmos na História da Filosofia várias concepções acerca dos dois termos, independente dessas discussões, Moral será vista aqui como a ciência que se preocupa com os atos humanos, os bons costumes, os deveres do ser individual e grupal.

³ A palavra “homem”, com inicial minúscula (e os pronomes pessoais a ela relacionados) fará referência à espécie humana, e não ao gênero.

A liberdade aparece como conceito chave na filosofia kantiana – inserido no pensamento Moderno, onde o bem moral não é algo externo, mas a ser alcançado pelo sujeito. Isso justifica a escolha desse conceito.

O presente capítulo divide-se em quatro partes: a primeira apresenta de modo geral a questão do conhecimento em Kant, começando pela teoria dos juízos, e cuja intenção é mostrar a formação do criticismo kantiano que, ao modificar a relação entre o sujeito e o objeto abriu a possibilidade de se pensar a liberdade humana. A segunda parte mostra a moralidade como um fato. Kant afirma que a consciência do que é bom ou mau está presente no homem. Apresenta ainda a visão de Kant sobre a moralidade, caracterizando-a como vontade pura (independente de influências externas e internas, como instintos, desejos). A terceira parte expõe o critério de moralidade elaborado por Kant, para considerar a ação como moral, visando assim a mostrar que esse critério está relacionado com a possibilidade de o homem ser livre, podendo dar a si mesmo a sua lei. O critério da moralidade, representado pelo Imperativo Categórico, só é possível pela pressuposição da liberdade humana. A quarta parte enfatiza a relação entre lei moral e liberdade, culminando na autonomia, sob a qual se assenta a possibilidade da moral.

2 O CONHECIMENTO HUMANO NA VISÃO KANTIANA

2.1 INTRODUÇÃO

Considera-se a queda do Império Romano do Oriente, em 1453, como o fim da Idade Média e início da Idade Moderna, com o Renascimento; este traz consigo muitas transformações. A primeira delas é o surgimento das cidades, onde nasce uma indústria ligada sobretudo à manufatura de produtos e à construção naval. Com isso acontece inevitavelmente um progresso técnico surgindo assim novos problemas no domínio das ciências. O homem volta-se para as idéias durante tanto tempo esquecidas – a essa atitude chamamos *humanismo*.

Além de Leonardo da Vinci, que representa um protótipo dessa época, temos ainda Galileu Galilei (1564-1642) que cria a ciência moderna, o que acarreta em uma alteração da concepção de natureza. Assim, pode-se afirmar que foi Galileu o responsável pelo rompimento com a concepção tradicional de mundo. Da mesma forma que Galileu, também contribuíram para o surgimento da ciência moderna Francis Bacon e Nicolau Copérnico. Este último publicou a obra *A revolução das órbitas celestes*, na qual apresenta a teoria do heliocentrismo. Esta teoria afirma que, ao contrário da teoria geocêntrica, não é a Terra que está imóvel no universo tendo todos os planetas e o Sol girando ao seu redor, mas a Terra se move em torno do Sol. Com essa visão, Copérnico defendia que a natureza não devia ser assim tão complicada quanto o era para o geocentrismo aristotélico entender o movimento dos planetas e as estações do ano.

Francis Bacon, na obra *Novum Organum*, propõe um método novo para estudar a natureza e defende a experimentação, seguida da indução. Esta difere da indução aristotélica uma vez que exige a experimentação, para que a observação seja posta à prova. Assim, temos em Bacon não mais uma ciência contemplativa, mas ativa e operativa – capaz de oferecer ao homem os meios de intervir na natureza e dominá-la.

Essa nova forma de encarar a natureza tem como fundador Galileu: primeiro por ser ele a dar autonomia à ciência, livrando-a da teologia e da tradição aristotélica; segundo, porque aplica um novo método, o experimental, para atingir o conhecimento; e terceiro, porque deu à ciência a linguagem rigorosa da matemática. Assim, Galileu pode ser chamado de pai da ciência moderna, porque ao dar a ela autonomia, a fez nascer. A ciência passa a ser então chamada de Filosofia da Natureza – antes disso, era metafísica.

Galileu também utilizou pela primeira vez o método experimental (como por exemplo o plano inclinado, que possibilitou a observação do movimento da queda dos corpos). Através da matemática conseguiu formular uma lei universal, o que tornava também possível fazer previsões. No pensamento de Galileu, é na linguagem da matemática que a natureza se exprime. Essa descrição da natureza fez possível ainda medir, quantificar – e a natureza pode já ser dominada pelo homem.

No ano em que Galileu morreu, nasce Isaac Newton (1642-1727). Newton publica a obra *Princípios matemáticos da filosofia da natureza*, sendo o responsável por uma síntese mecanicista. Pela teoria da gravitação universal, propõe que todos os corpos ou partículas da matéria do universo exerce sobre qualquer outro corpo ou partícula uma força atrativa. Assim, o universo pode ser visto como um conjunto de corpos ligados entre si, e regido por rígidas leis matemáticas, e para o funcionamento dessa grande máquina que é o universo não há lugar para qualquer outra força exterior, metafísica. O estado natural é o movimento, contrapondo-se ao modelo estático aristotélico.

A física newtoniana vai aos poucos fazendo desaparecer as dúvidas que ainda restavam sobre a visão mecanicista da natureza. Agora, era necessário explicar a articulação entre a matemática e a ciência, e também os fundamentos desse novo método, o experimental. Isso gerou um outro problema: se o que caracteriza o conhecimento científico é o fato de ele produzir verdades universais e necessárias, em que se baseia essa universalidade e essa necessidade?

O pensamento de David Hume (1711-1776) mostra que tudo o que sabemos vem da experiência e que não devemos ir além do que nos mostram nossos sentidos. Alguém pode, pelos sentidos, afirmar que o Sol nasceu hoje, mas não pode afirmar que nascerá amanhã: estaria indo além do que é dado

pelos sentidos. Vendo o Sol nascer todos os dias e muitos outros exemplos semelhantes, somos tentados a acreditar no princípio da uniformidade da natureza – e isso se dá pelo raciocínio indutivo. Hume, ao fazer uma crítica à indução, apóia-se mais na lógica do raciocínio e, como para ele esse conhecimento que produz verdades universais é impossível, adota uma posição de ceticismo. E é esse ceticismo de Hume que leva Kant (1724-1804) a buscar uma resposta para esse problema.

Chegamos assim ao pensamento kantiano, que apresentamos a seguir de maneira mais detalhada por considerar que se encontra em Kant a idéia central da Modernidade, ou seja, o valor do sujeito humano, e o problema crítico do conhecimento.

2.1 AS CONCEPÇÕES DE NATUREZA: DA ANTIGUIDADE AO ANTROPOCENTRISMO MODERNO

Na Grécia Antiga, a natureza⁴ era conhecida como *fisis* (φύσις), termo que tem origem na palavra *fio* (nascer); mais tarde, os latinos a traduziram por *natura* (nascer). Para os gregos, a *fisis* é uma realidade fundamental: é a realidade da qual todos fazem parte, sejam humanos, animais ou coisas, e também os deuses. Tudo o que existe provém da *fisis* porque antes dela nada existia, e passou a existir, ou a ser, graças à *fisis*, que é aquela que gera, que fecunda e que sustenta. Por isso, a *fisis* era vista como uma realidade harmoniosa, que também gerava a harmonia. A *fisis* é indissociável do cosmo, que é a ordem, e assim tudo o que existe é ordenado em uma ordem bela. A *fisis* é uma realidade divina: é a realidade primeira, soberana, e que envolve tudo aquilo que existe. Dito de outro modo, é a única realidade fundante, harmônica e harmonizadora – por isso, é a única realidade divina.

Para os gregos há na *fisis* um princípio ordenador de tudo o que existe, e a esse princípio chamam *logos* (λογος). Ele não apenas ordena, mas conecta

⁴ Como essa pesquisa pretende abordar a questão da ética ambiental, esta vai ser entendida como uma tentativa de aplicação da ética normativa às relações entre a humanidade e o seu ambiente não-humano, ou seja, a natureza. Por essa razão, evitamos aqui o termo “Natureza” com inicial maiúscula, já que isso denotaria a Totalidade da Vida ou do Universo – essa perspectiva não adotaremos aqui. Por essa mesma razão evitaremos aspectos metafísicos como o sentido da vida humana, a relação do homem com o Cosmo ou a compreensão de si mesmo a partir dessa reflexão.

tudo aquilo que existe, sendo portanto dinâmico diante do caráter estático da fisis. Assim, sendo o logos o gerador de tudo o que acontece, a sabedoria, para os gregos, significa conhecer o logos que governa o mundo. Tudo o que existe está submetido à lei do destino ou necessidade, chamado de ananke (ἀνάγκη); tudo o que estiver submetido a essa lei acontece inexoravelmente: a essa lei estão submetidos os deuses, os homens, os animais e as coisas. Dessa forma, para compreender o que é natureza no mundo grego é necessário compreender os conceitos de fisis, logos e ananke.

Uma vez que tudo o que existe surgiu do mesmo princípio fundante, os gregos não viviam tendo de um lado o mundo humano e do outro o mundo dos deuses – para eles, a transcendência não existe: o que existe é uma diferença de grau entre os seres, que permite conhecer em maior ou menor grau as leis do destino. Por isso, os gregos vêem os deuses como quem está distante dos homens, podendo inclusive predizer o que vai acontecer. Mas, mesmo sendo diferentes, pertencem à mesma fisis.

Dentro dessa cosmovisão, a posição do homem é tranqüila, otimista e até mesmo passiva, uma vez que há uma ordem harmoniosa que rege necessariamente o destino de todos os seres e acontecimentos. Assim, a postura do homem é de confiança, sendo seu prazer contemplar a beleza e a harmonia de tudo o que existe. Aquilo que o homem produz, ele o faz como servidor da natureza, e é através dele que a fisis manifesta o seu logos. Se ele inventa algo, o faz como “descobridor” – isso o homem poderá fazer pelo dom dos deuses ou através de seu próprio esforço: da mesma forma, seu experimento é apenas o espaço onde a natureza expressa o que é. A contemplação, aqui, ocupa um lugar nobre, ou seja, quanto mais elevado se encontre um homem, mais distante ele está do mundo da ação. É por isso que a beleza como guia da existência humana aparece pela primeira vez na Grécia. Dentro dessa visão ninguém cria nada, nem o artesão nem o artista; nem mesmo a mente humana, que nada mais é do que um receptor passivo de uma estrutura que sempre existiu e sempre existirá.

Esse período clássico dá lugar à Idade Média, que foi um período em que se encontraram duas culturas: a greco-romana e a judaico-cristã. O encontro dessas duas culturas vai supor a presença de um elemento novo: para o pensamento judaico-cristão, o mundo foi criado por Deus, e esse Deus é

um ser distante do mundo, criador de tudo o que existe e criador de si mesmo. O fato de que o mundo seja uma realidade criada em virtude de uma decisão, supõe uma “revolução copernicana” na existência, porque se o mundo e a natureza são criados por Deus, esta última perde seu lugar sagrado, eterno e gerador, para ser uma realidade profana, surgida em determinado momento, sendo portanto gerada.

Se os gregos admiravam a fisis e nela buscavam a harmonia, o homem medieval vai admirar o autor da fisis, da natureza, procurando a harmonia na vontade de Deus, que se realiza livre de qualquer condicionamento. Essa mudança de olhar vai ocasionar uma forma de existência totalmente nova: se o centro das atenções do homem grego era a fisis e seu logos, as atenções do homem medieval se dirigem para o autor da fisis, que é Deus, e o seu logos, que é Jesus Cristo. Assim, a natureza deixa de ser algo a ser admirado e que orienta a existência. O que é admirável e que deve orientar o homem agora é Deus Pai e sua vontade. Se durante séculos os homens apenas admiravam, observavam e analisavam a natureza, agora eles prescindem dela e perguntam a quem a criou qual sua intenção e que valor dá às coisas. A natureza deixa de ser uma realidade sagrada e digna de admiração para converter-se em profana e vulgar.

Para entender a natureza, agora é necessário escutar o que diz o seu Autor e, sendo ela essa realidade profana, não merece que dela o homem se ocupe. Essa forma de pensar se dá no início da Idade Média. Em um segundo momento desse período medieval, o homem passa a se importar em conhecer a natureza, que passa a ser vista como o livro no qual Deus escreveu sua vontade, e é através dela que Deus mostra o que é e o que quer dos homens. Isso se dá a partir do século XI, em função do surgimento de uma burguesia que admira e se interessa pelas coisas concretas e cotidianas. O mundo passa a ser visto como o livro no qual Deus fala, e como realidade admirável em si mesma. Essa forma de ver a natureza pode ser notada na figura de Francisco de Assis e seu canto ao Irmão Sol e ao Irmão Lobo; começam-se a se romper os laços que desde o segundo século da era cristã uniram a Filosofia à Teologia. Resumindo, a visão de natureza aparece, durante a Idade Média, em vários momentos: primeiramente como algo que não é interessante nem apreciável. Em seguida, a realidade em que se vive começa a ser interessante,

para mais tarde começar a ser vista como algo digno de amor e finalmente, como realidade diante da qual devemos tomar uma posição. Mas há aqui uma diferença fundamental entre o pensamento medieval e o pensamento grego: se, para o grego, o homem é parte da fisis, para o homem medieval o homem é a mais nobre criatura do ato da criação, criado à imagem e semelhança de Deus. Assim, já que Deus fez a natureza de forma amável e a entregou ao homem, cabe a este realizar ações amorosas e inteligentes sobre uma realidade que é inferior a ele, e que está colocada a seu serviço.

Passamos assim do mundo grego, eterno, divino, harmonioso, digno de contemplação, a um mundo medieval produzido, profano, belo e admirável como obra do Criador, mas colocado a serviço do homem, que é a criatura mais elevada na hierarquia da criação. Deus está acima, e no centro está o homem e a seus pés, como livro para conhecer a Deus, está a natureza.

Vimos até aqui que, durante a Idade Média, deu-se uma mudança na relação homem-natureza, que segue na direção de uma autoconsciência do homem ou, dito de outro modo, com a imagem que os homens têm de si – implantando-se de maneira muito forte o antropocentrismo, no período conhecido como Renascimento. Assim que o mundo volta a ser uma realidade a ser admirada, os autores pré-cristãos como Platão, Cícero, Ovídio, Virgílio e Horácio voltam a ser lidos. Quando o mundo passa a interessar aos homens, a visão platônico-agostiniana dá lugar à visão aristotélica, com sua Lógica e sua Física, pois graças a essa visão era possível dar uma explicação racional a uma série de fenômenos da vida cotidiana.

Através de Averróis e Tomás de Aquino, o pensamento de Aristóteles chega ao Ocidente. Mais tarde, Descartes em seu *Discurso do Método* oferece ao homem um conhecimento claro e distinto de tudo o que é útil para a vida. Se o homem grego quisesse descobrir essas coisas úteis à sua vida, deveria recorrer ao Oráculo ou a um sábio conhecedor do logos; na Idade Média, o homem recorreria ao teólogo ou ao filósofo; Descartes, que ao final do seu discurso encontrava-se envolto por um mar de dúvidas e de erros, é o modelo do homem que se encontra inseguro e desorientado – enfim, um novo homem, que renasce, e que vai empregar todas as forças do seu espírito para buscar os caminhos a seguir. E sem saber que caminho seguir, agora o homem deve estudar-se a si mesmo – é esse o pensamento cartesiano.

Aparece assim uma nova posição diante da existência: a categoria da utilidade. Descartes, juntamente com Bacon, faz com que a fé volte-se agora para a razão. Graças aos seu saber o homem pode orientar sua existência, e não mais interessa um saber especulativo puro (na visão aristotélica, a contemplação é o ideal do homem), nem os saberes livrescos, e sim saberes que permitam dominar a natureza. Convém dizer aqui que nada pode ser dominado a não ser que conheçamos as regras daquilo que queremos dominar.

Estamos assim diante de uma nova revolução, ou seja, de um a atitude de contemplação, o homem passa à admiração e finalmente, à utilização. Analisando cada uma dessas atitudes, vemos que uma realidade contemplada faz com que quem contempla fique absorto naquilo que contempla; uma realidade admirada faz com que o admirador passe da posição de quem admira à de autor da mesma; uma realidade de utilidade traz como elemento constituinte não só o “para quê” mas também o “para quem”. Dessa forma, quando a categoria utilidade domina, o homem passa a ser o centro, o início e o término do processo: instala-se o antropocentrismo que vai dar as cartas durante toda a Modernidade. E a natureza deixa de ser objeto a ser admirado para tornar-se útil ao homem. Diante de um universo descritivo de Copérnico, Galileu e Newton, surge a ciência Moderna, ou a Filosofia da Natureza, conforme foi visto na Introdução dessa parte da pesquisa.

Diante de tudo o que foi exposto, fica evidente o caminho traçado que leva a um antropocentrismo, e através dele o homem vai dominar, além da natureza, o outro homem; para que esse domínio não seja violento, estabelecem-se regras, pelas quais os mais fracos se agrupam para evitar o domínio dos mais fortes. Mas esse aspecto político, como o surgimento do Estado Moderno, não é objeto de estudo dessa pesquisa. Ao apresentarmos em seguida de modo mais detalhado o pensamento de Kant, de modo especial no que se refere à Moral, pretendemos aqui mostrar como está arraigado no pensamento ocidental o antropocentrismo. Parece-nos importante salientar de modo especial o imperativo categórico moral de Kant: agir sempre de modo que o outro seja visto como fim, e não meio. Se essa máxima fosse aplicada na relação homem-natureza, esta não seria apenas objeto a ser utilizado, mas como algo possuidor de valor intrínseco. Mas não é isso o que acontece,

estando aí os graves problemas ambientais para confirmar a tese de que, dentro de um modelo antropocêntrico, não é possível o surgimento de uma ética ambiental, sendo necessário então uma nova revolução copernicana da razão ocidental.

2.2 ELEMENTOS A PRIORI E A POSTERIORI

Na Introdução da sua obra *Crítica da Razão Pura* Kant apresenta a formulação do problema crítico do conhecimento, através da pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos a priori⁵? Dentro dessa pergunta aparecem outras quatro: qual a possibilidade da matemática pura? E a física pura? Como é possível a metafísica como disposição natural? E como ciência? (KANT, 1987a, p. 11-14). Assim, a possibilidade dos juízos sintéticos a priori encerra a possibilidade da própria ciência.

Já no primeiro parágrafo da *Crítica da Razão Pura* Kant concorda com a tese empirista: “Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma” (KANT, 1987a, p. 25). São os objetos que afetam nossos sentidos, movimentando nossa faculdade intelectual. Kant concorda com o empirismo quando este critica o racionalismo: “Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede e experiência, e todo ele começa com ela” (KANT, 1987a, p. 25). Mas Kant se opõe aos empiristas quando estes não observam a ordem temporal entre conhecimento e experiência. Para Kant, mesmo que o conhecimento derive da experiência, isso não significa que sempre derive dela. É o *a priori* e *a posteriori* da filosofia kantiana: os elementos a posteriori têm sua origem na experiência, enquanto os a priori independem desta:

Portanto, é pelo menos uma questão que requer uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes a posteriori, ou seja, na experiência (KANT, 1987a, p. 25).

⁵ Anterior a toda experiência, independente da experiência sensível.

A experiência, para Kant, não pode fundamentar a ciência, pois não concede rigorosidade nem universalidade a seus juízos, mas generalizações, comparações, permitindo exceções. Um juízo rigoroso não admite exceções, por isso não pode derivar da experiência, que é arbitrária e deriva da validade da maioria: “Pois de onde queria a própria experiência tirar sua certeza se todas as regras, segundo as quais progride, fossem sempre empíricas e, portanto contingentes? Por isso, dificilmente se pode deixar semelhantes regras valerem como primeiros princípios” (1987a, p. 27).

O a priori kantiano expressa a primazia da razão sobre a experiência, do necessário sobre o contingente. Afirmando a existência desse a priori, Kant afirma a existência da metafísica:

Muito mais significativo que todo o precedente é o fato de que certos conhecimentos abandonam mesmo o campo de todas as experiências possíveis e parecem estender o âmbito dos nossos juízos acima de todos os limites da experiência mediante conceitos aos quais em parte alguma pode ser dado um objeto correspondente na experiência (1987a, p. 27).

Kant apresenta assim sua preocupação sobre o alcance, o valor e os fundamentos da metafísica, que é um conhecimento a priori, formal, e que se opõe aos procedimentos da matemática e da física, por exemplo. A metafísica tem esse aspecto formal no que diz respeito às suas fontes:

Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência. Portanto não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento a priori ou de entendimento puro e de razão pura (KANT, 1987b, p. 24).

O discurso kantiano apresenta, assim, uma preocupação em relação ao alcance, valor e fundamento de algo – é o discurso crítico. Para algo se constituir em saber científico, deve ter respaldo na experiência. No caso da

metafísica, esta afirma sua existência por uma disposição natural da razão, por apresentar problemas diante dos quais não se pode ficar indiferente:

Esses problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus, liberdade e imortalidade*. A ciência, porém, cujo propósito último está propriamente dirigido com todo o seu aparato só à solução desses problemas denomina-se *Metafísica*; o procedimento desta é de início *dogmático*, ou seja, assume confiantemente a sua execução sem um exame prévio da capacidade ou incapacidade da razão para um tão grande empreendimento (KANT, 1987a, p. 27).

Aqui, a razão aparece como a capacidade do conhecimento metafísico. Kant pergunta pela cientificidade do conhecimento acerca de Deus, da liberdade e da imortalidade. Pretende dar aqui um critério geral do que é conhecimento. A metafísica tradicional, ou escolástica, é criticada por não ter perguntado pelo valor, extensão, origem e fundamentos do conhecimento a priori, confiando irrestritamente na razão. É um dogmatismo, que vai além do sensível, e que gerou críticas por parte do empirismo de Hume por ser uma razão que ousa demais. Diferente da matemática, que também se baseia em conhecimentos a priori, a metafísica é vazia de conteúdos e entra em contradição. A esse respeito diz Kant:

Na verdade, parece natural que, tão logo se tenha abandonado o solo da experiência, não se erija imediatamente, com conhecimentos que se possui sem saber de onde e sobre o crédito de princípios de origem desconhecida, um edifício, sem estar antes assegurado dos fundamentos mediante cuidadosas investigações (1987a, p. 27-28).

Para Kant, nossa razão atua em análise de conceitos. Por isso, o problema está em saber em que tipo de juízo se baseia a nossa razão. Kant vai tentar solucionar o problema da metafísica (ela é ou não ciência?) através da distinção dos juízos.

2.3 OS JUÍZOS E SUA CLASSIFICAÇÃO

Kant faz parte da tradição aristotélica, pois para ele um juízo é formado pela conexão de dois conceitos, em que um cumpre a função de sujeito e outro

de predicado. Esses juízos não são vivências psicológicas, mas enunciações objetivas que as pessoas fazem acerca de algo.

O filósofo parte da análise de dois juízos já aceitos pela filosofia: juízos sintéticos e juízos analíticos. O juízo analítico é uma espécie de “explicação”: sujeito e predicado se equivalem. Exemplo: “Todos os corpos são extensos”. Aqui, o predicado “extenso” nada acrescenta ao conceito de corpo, uma vez que extensão é sinônimo de corporeidade. Os juízos analíticos são verdadeiros, universais e necessários: verdadeiros porque o predicado só explicita o que está no sujeito; universais, porque são válidos em qualquer tempo e lugar; e necessários, porque não podem ser de outro modo sem entrar em contradição. A respeito dos juízos analíticos, Kant (1987b, p. 25) afirma que

Todos os juízos analíticos se baseiam inteiramente no princípio de contradição e são, por natureza, conhecimentos a priori, quer os conceitos que lhes servem de matéria sejam ou não empíricos. Pois, assim como o predicado de um juízo analítico afirmativo está já pensado anteriormente no conceito de sujeito, não pode ser negado por ele sem contradição, assim também o seu contrário, num juízo analítico, mas negativo, será negado necessariamente pelo sujeito e, sem dúvida, em consequência do princípio de contradição.

Os juízos sintéticos a posteriori, diferentemente dos analíticos, são experimentais, ou seja, são formulados com base na experiência. Dele podemos extrair sempre generalizações. São chamados sintéticos porque unem elementos diferentes ao sujeito, e são verdadeiros porque a experiência assim o garante. Exemplo: Quando se submete um corpo ao calor, este se dilata, mas essa experiência só pode ser verificada enquanto se dá esse fato, ou seja, aqui (espaço) e agora (tempo). Por isso, por estarem restringidos ao aqui e ao agora, esses juízos são particulares. São contingentes, pois seu contrário é possível. Então, são juízos sintéticos a posteriori, particulares e contingentes, oriundos da experiência.

Diante de juízos sintéticos a posteriori e juízos sintéticos surge a questão: qual deles constitui a ciência? Os juízos analíticos nada acrescentariam à ciência, e os juízos sintéticos a posteriori poderiam acrescentar, mas não seria conhecimento universal nem necessário. Kant formula então um terceiro tipo de juízo: o juízo sintético a priori, que possui a

universalidade e a necessidade dos juízos analíticos e o elemento empírico dos juízos sintéticos. É sobre esse juízo que o conhecimento deve estar fundamentado. Esses juízos sintéticos a priori são representados pela matemática, pela física e pela metafísica.

O problema que surge agora diante de Kant é o de como esses juízos sintéticos a priori são possíveis. Que a matemática e a física sejam ciências não há dúvida; com relação à metafísica, porém, sua possibilidade como ciência é duvidosa, e Kant perguntará pela sua possibilidade enquanto disposição natural.

A primeira pergunta, que se refere à possibilidade da matemática, é respondida por Kant na *Estética Transcendental*; a que se refere à física, na *Analítica dos Conceitos*; e a possibilidade da metafísica, é objeto de estudo da *Dialética Transcendental*.

O problema crítico está em determinar aqueles elementos a priori sobre os quais se assentam os juízos. Portanto, o problema crítico é uma questão de determinação, de marcar os domínios do conhecimento científico. É necessário assim discernir criticamente seu uso legítimo nos diversos domínios do conhecimento. Nisso consiste o criticismo kantiano.

2.4 O CRITICISMO KANTIANO

O grande problema da filosofia de Kant é o conhecimento. Seu pensamento não mais se baseia no ser (aspecto objetivo) mas no modo de se conhecer (aspecto subjetivo). Com sua filosofia, Kant pretende superar o racionalismo e o empirismo, pensamentos correntes em sua época.

O racionalismo, presente na filosofia francesa, tem como ponto de partida unicamente a razão, sendo portanto apriorístico. Afirma que a verdade tem origem unicamente na razão, independente da experiência. Para o racionalismo, trazemos em nós, ao nascer, idéias inatas, como a idéia de infinito (algo de que não temos experiência). Nosso espírito já possuía a razão e a verdade, que nos permite saber se algo é falso ou verdadeiro.

O empirismo, presente na filosofia inglesa, afirma que a razão e a verdade são adquiridas por nós pela experiência. O conhecimento começa

pelas sensações, e a experiência grava em nós as idéias, cabendo à experiência associá-las, combiná-las, formando assim o pensamento.

Kant propõe o criticismo, como superação do racionalismo e do empirismo. O problema com o qual Kant se debate é saber o que é possível conhecer com a razão, sem precisar recorrer à experiência. Busca saber qual a legitimidade de um conhecimento totalmente a priori. Visa assim a metafísica, que afirma poder conhecer seus objetos (Deus, imortalidade da alma, liberdade) mediante conceitos, independente da experiência. A crítica kantiana diz que a razão deve proceder a uma análise de poder de conhecer demonstrando as fontes de onde retira esse conhecimento. A crítica da razão pura é uma espécie de tribunal que julga tais conhecimentos, tirando-os de um estado onde suas afirmações são colocadas em dúvida.

Pode-se encarar a Crítica da Razão Pura como o verdadeiro tribunal para todos os conflitos da razão. Com efeito, não está envolvida nestas disputas enquanto voltadas imediatamente para objetos, mas foi posta para determinar e julgar os direitos da razão em geral segundo os princípios de sua primeira instituição. Sem essa crítica a razão está como que em estado de natureza, nem fazer valer nem assegurar as suas afirmações e reivindicações senão mediante a *guerra*. Em contrapartida, a crítica, que chega a todas as decisões partindo de regras fundamentais de sua própria instituição e cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, nos proporciona a paz de um estado legal em que não devemos conduzir as nossas desavenças senão mediante um *processo* (KANT, 1988, p. 199).

Colocar a razão em um tribunal representa uma inversão no processo de conhecer, o que representa o que se chama, na filosofia, de revolução copernicana, que será apresentada a seguir.

2.5 A REVOLUÇÃO COPENICANA

Kant busca estabelecer critérios para dizer o que é ou não científico, sendo constituído de juízos sintéticos a priori, que são universais, necessários e propiciam avanço ao conhecimento. A busca pela universalidade e necessidade se refletirá na metafísica; assim, Kant faz uma história das ciências mostrando quais conhecimentos atingiram, e como atingiram o estatuto científico.

A lógica: atingiu o caminho seguro da ciência, mas não evoluiu. É criticada por Kant por ser um formalismo vazio, e é um simples palavreado. O critério é estabelecido por Kant já no início do Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura (1987a, p. 11):

Se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isto deixa-se julgar logo a partir do resultado. Quando após muito preparar-se e equipar-se esta elaboração cai em dificuldades tão logo se acerca do seu fim ou se, para alcançá-lo, precisa frequentemente voltar atrás e tomar um outro caminho; quando se torna igualmente possível aos diversos colaboradores porem-se de acordo sobre a maneira como o objetivo comum deve ser perseguido: então se pode estar sempre convicto de que um tal estudo acha-se ainda bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, constituindo-se antes um simples tatear; e já é um mérito para a razão descobrir porventura tal caminho, mesmo que se tenha que abandonar como vã muita coisa contida no fim anteriormente proposto sem reflexão.

A matemática: tem sua origem na razão, e seus conhecimentos, ao contrário da lógica, se referem também a objetos, sendo portanto racionais e objetivos. Para Kant, a matemática atingiu a via segura da ciência, mas antes teve que mudar sua maneira de pensar (o que se deu com os gregos, na Antiguidade).

Ao primeiro a demonstrar o *triângulo eqüilátero*⁶ (tenha se chamado *Tales* ou como se queira) acendeu-se uma luz, pois achou que não tinha de rastrear o que via na figura ou o simples conceito da mesma e como que aprender disso suas propriedades, mas que tinha de produzir (por construção) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se apresentou a priori e que, para saber de modo seguro algo a priori, não precisava acrescentar nada à coisa a não ser o que ressaltava necessariamente daquilo que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito (KANT, 1987a, p. 12-13).

Fica claro, nessa passagem, o papel do sujeito.

A física: também teve êxito porque fez uma revolução no seu método. Essa revolução iniciou-se com as idéias de Francis Bacon, sendo depois

⁶ Corrigido por Kant para “triângulo isóscele” em carta a C. G. Schultz, de 25 de junho de 1787 (KANT, 1987a, p. 12)

verificadas nos experimentos de Galileu, Torricelli e Stahl. A importância da descoberta desses pesquisadores é descrita por Kant na seguinte passagem:

Compreenderam que a razão só discerne o que ela mesmo produz segundo o seu projeto, que ela tem de ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem ter de deixar-se conduzir somente por ela como se estivesse presa a um laço; pois do contrário observações casuais, feitas sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios, na verdade para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe (KANT, 1987a, p. 13).

Nessa passagem está implícita a idéia do transcendental⁷, ou seja, a idéia de que a razão impõe suas condições para que algo seja conhecido. É a idéia do a priori (necessidade e universalidade) que deve constituir, junto com o elemento sintético, o conhecimento científico.

A metafísica: para Kant, ela é “um conhecimento da razão inteiramente isolado e especulativo que através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à intuição) se eleva completamente acima do ensinamento da natureza” (1987a, p. 13).

Kant chega a um diagnóstico desolador: a metafísica é um terreno de luta do qual nenhum combatente saiu vitorioso. Ele não está negando a metafísica, mas a metafísica tradicional, que ainda não demonstrou ser conhecimento científico.

⁷ Em Kant, *transcendental* aplica-se sempre, originalmente, a um conhecimento. A palavra é aplicada ora a empírico (em dois sentidos diferentes) ora a transcendente, ora a metafísico. É transcendental por oposição a empírico aquilo que é uma condição a priori e não um dado da experiência. Diz-se transcendental todo estudo que tem como objeto as formas, princípios ou idéias a priori na sua relação necessária com a experiência. Sendo dado um princípio imanente, isto é, cujo uso normal é ser apenas aplicado nos limites da experiência possível (uso empírico ou imanente), diz-se que se faz desse princípio um “uso transcendental” quando o aplicamos fora desses limites, isto é, quando o relacionamos com as coisas em geral e em si, e não apenas com os fenômenos que podem constituir o objeto de uma experiência (LALANDE, 1999, p. 1152).

Para que a metafísica tenha êxito, Kant propõe que ela faça uso do método da física, que propõe uma hipótese e depois busca sua comprovação na experiência. A aplicação desse método levou Kant à revolução copernicana:

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob essa pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados (1987a, p. 14).

Assim, é proposta uma inversão metodológica na metafísica. Kant compara sua proposta com o astrônomo Copérnico, que demonstrou ser a idéia do Sol girando em torno da Terra, que era uma aparência, encontrando a verdade ao colocar a perspectiva do sujeito frente ao objeto. Kant não apenas refuta as metafísicas existentes, mas funda uma nova posição do sujeito em relação ao objeto. A necessidade e a universalidade não nascem do objeto, mas do sujeito cognoscente. Não é mera intuição sensível que se regula pela natureza do objeto, mas são os objetos pensados que se regulam pela natureza da nossa faculdade intuitiva.

Assim, o fundamento dos juízos sintéticos a priori é o sujeito, com as leis da sensibilidade e do entendimento. O modo de conhecer tradicional tinha na adequação do pensar ao ser seu critério de verdade. O ontológico tinha primazia sobre o lógico. Em Kant, quem tem a primazia é o pensar, é o sujeito que conhece. Essa mudança de método da metafísica permite obter o elemento a priori que se situa no sujeito e não no objeto. Esse elemento permite que se emita juízos necessários e universais. Porém, isso só se aplica a objetos que estejam restritos às condições de espaço e tempo. Objetos metafísicos como Deus, imortalidade e liberdade, que são idéias da razão pura (e que transcendem as condições de espaço e tempo) não são tematizados pela razão teórica.

Essa reforma da metafísica pela crítica, se por um lado permitiu a obtenção do elemento a priori, por outro, restringiu o conhecimento ao campo

dos fenômenos. Mas a crítica, ao mesmo tempo em que limitou o uso da razão aos limites da experiência, abriu possibilidade para o uso prático da razão, que é a moral.

A passagem do uso especulativo para o uso prático é conseguida pela delimitação da razão no campo do conhecimento. Para que se possa pensar a liberdade sem contradição (assim como as demais idéias da razão pura) é necessário que se analise a diferença entre fenômeno e númeno, e também a estrutura transcendental, conceitos chave na teoria crítica kantiana.

2.6 O ASPECTO TRANSCENDENTAL DO PENSAMENTO KANTIANO

Assim como o aspecto crítico, o pensamento kantiano tem também aspecto transcendental. A Ontologia clássica (reflexão sobre o ente=ser) é substituída pela filosofia transcendental. Aquela buscava transcender a partir dos fenômenos para o seu fundamento e esta, com Kant, a direção muda radicalmente: transcende-se do objeto para suas condições de possibilidade no sujeito cognoscente. O dogmatismo da filosofia tradicional está em não ter perguntado pela possibilidade do conhecimento do objeto.

A filosofia transcendental se opõe ao relativismo de Hume, para o qual a ciência é mera generalização da experiência. Kant acredita ter feito isso pelo caráter a priori das estruturas transcendentais do conhecimento. Para o filósofo, o termo transcendental significa

todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação. Conseqüentemente, a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada a priori na mente (KANT, 1987a, p. 39).

Portanto, perguntar de forma transcendental significa mostrar como o material recebido de fora é transformado através da atividade do sujeito em objeto do conhecimento. E este não é uma reprodução de determinada realidade, mas constituição a priori de quem conhece.

Vemos assim na argumentação de Kant uma crítica da razão sobre si mesma. Ele investiga a estrutura profunda, pré-empírica, de toda experiência, ou seja, Kant se pergunta por aquilo que torna uma experiência possível. Nem

todo conhecimento a priori é transcendental, mas somente aquele pelo qual conhecemos *que* e *como* certas representações são aplicadas ou possíveis simplesmente a priori. Transcendental significa possibilidade ou uso a priori do conhecimento (cf. KANT, 1987a, p. 15-16).

Fica claro assim que o conhecimento é considerado transcendental se sua origem não for empírica. O a priori são representações absolutamente independentes da experiência; transcendental é o modo pelo qual uma experiência deve estar submetida às nossas representações a priori.

Com o idealismo crítico Kant difere dos idealistas puros, que acreditavam que a verdade existe apenas na razão, desprezando a experiência, o que o autor deixa claro nos Prolegômenos, quando afirma que

O idealismo propriamente dito teve sempre uma intenção mística e não pode ter outra; o meu idealismo, porém, visa simplesmente compreender a possibilidade do nosso conhecimento a priori dos objetos da experiência, problema que até agora não foi resolvido, nem sequer levantado (KANT, 1987b, p. 177).

O idealismo transcendental kantiano só se refere àquilo que intuímos, dentro do espaço e do tempo, e é um conhecimento de fenômenos, não de coisas em si. Existem portanto dois tipos de objetos: a) objetos como *fenômenos*, vinculados a espaço e tempo, que são objeto da experiência e sujeitos às leis da natureza e b) objeto como *coisa em si*, que não está sujeito ao determinismo natural. O idealismo transcendental é, então, dual (fenômeno e coisa em si, forma e matéria, conhecer e pensar) diferenciando-se do idealismo dogmático, que nega o poder de se conhecer o objeto tal como ele é.

Assim, cabe examinar, na filosofia de Kant, o binômio fenômeno e númeno.

2.7 FENÔMENO E NÚMENO

Na Crítica da Razão Pura, ao iniciar o capítulo “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*”, o mundo dos fenômenos é caracterizado como mundo da aparência (cf KANT, 1987a, p. 149). Para Kant, a aparência não é ilusão, mas aquilo que aparece. É algo

realmente dado. Os objetos são representados como entidades espaço-temporais e isso pode ser aplicado aos objetos somente por causa de nossa maneira de representá-los, e não como esses objetos são em si:

La “manera” en que estos objetos son representados es como entidades espaciotemporales. La tesis es, pues, que esta descripción, con todo lo que entraña, puede ser aplicada a los objetos solo gracias a nuestra manera de representarlos, y no a esos mismos objetos como serían en si (ALLISON, 1992, p. 63).

Dessa forma, é possível chegar à seguinte relação:

fenômeno	númeno
mundo fenomênico	mundo inteligível
conhecer	pensar

No que diz respeito ao conhecimento, ele consiste em provar a possibilidade de um objeto, seja empiricamente (experiência) ou a priori (razão).

Sobre o conhecimento acerca da liberdade, por exemplo, embora não possamos ter conhecimento dela (para isso o conceito de liberdade deveria ter correspondência na intuição sensível) podemos pensá-la, desde que este conceito seja um pensamento possível, apesar de não encontrar para ele comprovação na experiência:

posso contudo *pensar* a liberdade, isto é, sua representação não contém pelo menos nenhuma contradição em si desde que ocorra a nossa distinção crítica entre ambos os modos de representação (o sensível e o intelectual) e a daí proveniente limitação dos conceitos puros do entendimento e portanto também dos princípios decorrentes dos mesmos (KANT, 1987a, p. 18).

O criticismo kantiano não exclui o númeno, mas impõe um limite à razão no seu uso especulativo. O númeno caracteriza-se como algo não sensível, indeterminado: é a coisa em si.

O pensamento ontológico tradicional supõe o conhecimento das coisas como elas são em si. Para Kant, conhecer o que aparece não é conhecê-lo

(fenômeno) tal como ele é, pois se sabe apenas que alguma coisa aparece, o que é dado pela intuição, segundo as formas a priori da sensibilidade. Fenômeno é o dado da realidade organizado pela nossa capacidade de conhecer; o númeno é objeto supra-sensível, coisa em si.

Desse modo, porém, não é ele um peculiar *objeto inteligível* para o nosso entendimento; mas um entendimento que o possuísse como tal seria mesmo um problema, ou seja um poder de conhecer – não discursivamente mediante categorias, mas intuitivamente em uma intuição não sensível – o seu objeto, de cuja possibilidade, contudo, não poderíamos formar-nos a mínima representação (KANT, 1987a, p. 156).

O númeno está além da experiência sensível, por isso não pode ser conhecido, a não ser por uma intuição intelectual, fora da sensibilidade. E essa intuição intelectual nós não possuímos. O conceito de númeno é assim um conceito limite, pois é algo além da sensibilidade e portanto fora das categorias do entendimento. Como para nós é impossível uma intuição intelectual, a coisa em si, como algo que realmente existe, é objeto apenas do pensamento divino.

O conhecimento humano restringe-se aos fenômenos. Ao tomarmos um objeto, como fenômeno, devemos ter presente que esse objeto tem um correlato não sensível ao fenômeno: o númeno. Este não demarca o limite do conhecimento humano. Conclui-se então, a partir do pensamento de Kant acerca do númeno, que a razão humana é limitada, ou seja, não possuímos saber absoluto:

o conceito de objetos puros e meramente inteligíveis é totalmente vazio de todos os princípios de sua aplicação, pois não se pode imaginar nenhum modo como deveriam ser dados e o pensamento problemático que não obstante deixa um lugar aberto para tais objetos, serve somente como um espaço vazio para limitar os princípios empíricos, sem todavia conter em si e indicar qualquer outro objeto do conhecimento fora da esfera das últimas proposições (KANT, 1987a, p. 158).

O conceito de númeno impõe limites às pretensões da razão especulativa. Assim, temos o mundo sensível (sujeito ao espaço e ao tempo), e o mundo inteligível, onde se pode pensar a liberdade, que se situa fora das mutações temporais.

Ao afirmar a existência do númeno, Kant abre a possibilidade para questões meta-empíricas, legitimando a liberdade. Assim, o númeno, e com ele o conceito de liberdade, não pode ser pensado pela razão pura, mas pela razão prática, ou seja, a moral.

3 A MORAL KANTIANA

3.1 INTRODUÇÃO

Até aqui, se pretendeu mostrar que pela restrição do uso teórico da razão pura, surge a possibilidade da moralidade, ou seja, o uso prático da razão pura, assim como a viabilidade de se pensar a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. O objetivo, agora, será mostrar que a doutrina moral kantiana começa pela pretensão do filósofo de um projeto de moral universal. E essa moralidade, para ele, é um fato da razão prática humana. Os textos kantianos mais utilizados aqui serão a Fundamentação da Metafísica dos Costumes e a Crítica da Razão Prática.

3.2 A PROPOSTA KANTIANA DE UMA MORAL UNIVERSAL

A Fundamentação da Metafísica dos Costumes é a primeira obra onde Kant expõe sua doutrina moral. O filósofo propõe separar o elemento empírico de sua filosofia moral pura. Já no prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ao examinar a filosofia grega, que se dividia em Física, Ética e Lógica, diz ser necessário acrescentar o princípio no qual cada uma dessas ciências se baseia (KANT, 1974, p. 197). Dessa forma, Kant segue o mesmo procedimento da Crítica da Razão Pura, que é o de distinguir o a priori do que é empírico. A postura crítica consiste em perguntar pela origem, extensão e validade do conhecimento a priori.

Ao analisar o conhecimento do seu tempo, Kant diz existirem disciplinas a priori, como a Lógica, e outras espécies de conhecimento, como a Física e a Antropologia, que tratam de objetos oriundos dos sentidos, não sendo apodíticas (necessárias). A Crítica da Razão Pura mostra existir uma ciência que não depende das leis da experiência externa; a Fundamentação da Metafísica dos Costumes busca uma ciência das leis do querer, o que somente uma metafísica dos costumes pode fazer:

Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento (KANT, 1974, p. 199)

A metafísica dos costumes, diferente da metafísica da natureza, trata não das leis daquilo que acontece, mas daquilo que deve acontecer. Kant coloca-se contra o ecletismo⁸, que “trata de tudo” na filosofia, propondo uma filosofia que trate apenas da faculdade da razão pura, uma filosofia moral totalmente pura e válida universalmente.

Que tenha que haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem que ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: “Não deves mentir”, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral (KANT, 1974, p. 198).

A partir da citação acima, uma das conclusões é que para uma lei moral ser válida universalmente tem que ser formal e a priori. A outra é uma crítica aos sistemas que pretendem explicar a moralidade através de dados empíricos (circunstâncias do meio onde o homem vive). Kant se preocupa ainda em buscar o critério de elaboração de um princípio moral que seja válido universalmente. Ao falar em “ser racional”, universaliza a moral para além de nós, humanos.

⁸ Reunião de teses conciliáveis retiradas de diferentes sistemas de filosofia e que são justapostas, negligenciando-se pura e simplesmente as partes não conciliáveis desses sistemas (LALANDE, 1999, p. 280).

O método empreendido por Kant é o da análise do julgamento comum dos homens acerca da moral. Para ele, estamos sempre julgando certos tipos de ações praticadas pelas pessoas em boas ou más ações. Isso é evidência de que a moral existe. Para o filósofo, as pessoas já sabem o que é certo e o que é errado (KANT, 1974, p. 210).

Mesmo o mais comum dos homens é capaz de julgar o que é bom ou mau, concordando com Rousseau (1999, p. 393) de que os homens não precisam de estudo para agirem moralmente: “podemos ser homens sem ser doutos; dispensados de consumir nossa vida no estudo da moral, dispomos por um preço menor de um guia mais seguro neste labirinto imenso das opiniões humanas”. Mas Kant discorda de Rousseau, pois não pode concordar que não seja preciso nenhuma especulação filosófica sobre a moral. Por isso, ao optar pelo método analítico, Kant o faz para que a razão não seja presa fácil das ilusões, devendo-se sempre lançar mão do conhecimento filosófico, para que seus fundamentos não sejam distorcidos.

O princípio da moralidade (e seu critério) é estabelecido na Fundamentação da Metafísica dos Costumes em três partes: a) pela transição do conhecimento da razão vulgar para o conhecimento filosófico; b) pela transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; c) da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática.

Não é possível uma ética empírica: seus princípios devem ser universais, e para isso devem ser a priori, e mesmo estando no homem, não estão sujeitos às sensações. A moral kantiana é formal, e o ponto de partida do filósofo é a análise comum dos homens em matéria de moral. Isso passa pela vontade humana, e o conceito de vontade passa a ser central na filosofia de Kant, pois em torno desse conceito gira o conceito de liberdade, conceito fundamental à ética. Assim, a seguir é apresentada a concepção kantiana de vontade.

3.3 CONCEPÇÃO KANTIANA DE VONTADE

3.3.1 A razão

As concepções de vontade e razão estão relacionadas no pensamento kantiano. Razão é a faculdade suprema de conhecer, opondo-se aos sentidos e à imaginação. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant se alinha a esse conceito tradicional de razão. Porém, diferentemente do pensamento tradicional de conceituar a razão, Kant a diferencia de entendimento. Este, segundo ele, é a faculdade de unificar fenômenos mediante regras, enquanto a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. A razão, assim, nunca se dirige imediatamente à experiência. O entendimento restringe-se aos fenômenos, e a razão ultrapassa esse limite. A razão possui um uso lógico ou formal, abstraindo de todo conteúdo do conhecimento um uso puro (transcendental).

A razão busca o incondicionado, a condição última; a razão pura é a razão que cria idéias (idéias transcendentais), conceitos a priori. O entendimento é o condicionado (experiência). O termo “idéia” usado por Kant, é de inspiração platônica. A idéia não se origina nos sentidos e nem no entendimento, mas ultrapassa os conceitos deste. Porém, Kant discorda de Platão ao afirmar que as idéias não são entes reais. A “República” de Platão é defendida por Kant, pois representa um arquétipo da perfeição (mesmo que sua realização não seja possível):

Conquanto tenhamos que dizer, com respeito aos conceitos transcendentais da razão: eles são somente idéias, não os consideraremos de modo algum como supérfluos e nulos. Com efeito, se mediante eles já não pode ser determinado nenhum objeto, eles, não obstante, podem, no fundo e sem que se perceba, servir ao entendimento como cânone para o seu uso ampliado e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, é guiado melhor e adiante nesse conhecimento (1988, p. 23)

Pascal (1982, p. 89) afirma que é no uso prático (âmbito moral) que se localiza o verdadeiro interesse das idéias. Esse aspecto moral é a recusa de dar espaço à experiência.

A razão forma suas idéias a partir das categorias do entendimento; nas palavras de Kant,

Tantas quantas são as espécies de relação que o entendimento se representa mediante as categorias, serão também os conceitos puros da razão. Portanto, dever-se-á procurar em primeiro lugar um incondicionado de síntese categórica em um sujeito, em segundo lugar um incondicionado de síntese hipotética dos membros de uma série, em terceiro lugar um incondicionado de síntese disjuntiva das partes de um sistema (1988, p. 20).

As três espécies de raciocínio apresentadas na citação (categórico, hipotético e disjuntivo) correspondem às três categorias de relação do entendimento: substância, causa e reciprocidade. A partir daí é possível elaborar um quadro, que mostra a progressão ao incondicionado:

Raciocínio	Categorias de relação do entendimento	Idéia	Questões da metafísica
Categórico	substância	alma	imortalidade
Hipotético	causa	mundo	liberdade
Disjuntivo	reciprocidade	Deus	Deus

O problema da alma, da liberdade e de Deus (questões da metafísica) depende da moral, que é a razão prática; a razão teórica, ou especulativa, falha ao querer conhecer pelas suas próprias forças, a idéia de alma, de imortalidade e de Deus.

Para Kant (1988, p. 117) o mérito de Platão foi ligar o mundo físico às idéias. Assim, a idéia aparece como finalidade. Idéia como fim só é possível na obra humana, e falar em finalidade é falar em intenção, compreendida na esfera da vontade.

3.3.2 Razão e vontade

Como já foi dito anteriormente, razão e vontade estão vinculadas. A razão, então, é distinta do entendimento. Essa razão possui um duplo aspecto:

- a) é teórica, quando busca o incondicionado
- b) é prática, quando influencia ou determina a ação voluntária do homem no mundo natural.

A relação entre vontade e razão é assim descrita por Kant: “Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade”. Esta vontade é a faculdade de agir conforme uma concepção de lei, que não é descoberta do entendimento, mas da razão. A vontade é razão prática, e por isso, o conceito de liberdade estará atrelado ao conceito de vontade.

Estando a vontade relacionada à razão, Kant universaliza a ética, inviabilizando assim que ela seja empírica. O ato moral deve originar-se da própria vontade, por isso o dever ser do sujeito deverá estar conformado ao imperativo categórico. Somente através da determinação da vontade pela razão prática é que se poderá chegar a um princípio que seja válido para todos os seres possuidores de razão e vontade. Esta, segundo Kant, é a “faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*.” (KANT, 1974, p. 228).

Na Introdução da Crítica da Faculdade do Juízo (1995, p. 16) Kant afirma ser a vontade um agir conforme conceitos naturais e um agir segundo os conceitos da liberdade:

A vontade, como faculdade da apetição, é especificamente uma dentre muitas causas da natureza do mundo, a saber aquela que atua segundo conceitos, e tudo o que é representado como possível (ou como necessário) mediante uma vontade chama-se prático-possível (ou necessário). Diferencia-se assim da possibilidade ou necessidade física de um efeito, para o qual a causa não é determinada na sua causalidade mediante conceitos (mas sim como acontece com a matéria inanimada mediante o mecanismo e, no caso dos animais, mediante o instinto). Ora, aqui ainda permanece indeterminado, no que respeita ao prático, se o conceito que dá a regra à causalidade da vontade é um conceito de natureza, ou da liberdade.

Esta distinção é essencial para a diferenciação entre filosofia teórica (princípios prático-técnicos de ordem natural) e filosofia prática (princípios prático-morais baseados no conceito de liberdade).

As regras prático-técnicas, segundo Kant, não se chamam leis, mas prescrições:

As prescrições moral-práticas, que se fundam por completo no conceito de liberdade, excluindo totalmente os princípios de determinação da vontade a partir da natureza, constituem uma espécie absolutamente particular de prescrições, as quais, por semelhança com as regras a que a natureza obedece, se chamam pura e simplesmente de leis. No entanto, não assentam como estas em condições sensíveis, mas sim num princípio supra-sensível e exigem a par da parte teórica da Filosofia, exclusivamente para si, uma outra parte com o nome de filosofia prática (KANT, 1995, p. 17).

Pode-se então afirmar que nenhum princípio extraído da experiência pode ser tido como ético. A vontade é livre quando seus princípios são conceitos da razão, e só uma vontade pura pode dar moralidade às ações, seja dos homens, seja dos outros seres racionais (se porventura existirem).

O homem, ser racional, age conforme princípios, conforme uma lei que representa a si mesmo, diferentemente de outros seres da natureza que agem segundo leis, mas não segundo uma lei que representam a si mesmos. Mesmo estando sujeito às leis da natureza, o agir humano difere dos animais, pois é a razão que determina sua ação. E para verificar se essa ação é moral, Kant faz uma distinção entre vontade pura e boa vontade.

3.3.3 A vontade pura e a boa vontade

A vontade humana está sujeita a inclinações e, mesmo sendo imperfeita, é preciso pressupor no homem uma vontade pura, caso contrário a moralidade não é possível. Na Crítica da Razão Prática, Kant define a vontade pura como aquela vontade que acontece quando o entendimento puro (razão) é prático pela simples representação da lei (KANT, 1989, p. 64). Assim, o conceito de vontade pura está fundamentado no conceito de liberdade, livre de qualquer experiência sensível. A vontade pura é independente da lei dos fenômenos, e

só é determinada quando a lei é representada pela razão. Já no início da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant afirma que “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1974, p. 203).

Não basta ser inteligente, corajoso – é necessário ter uma boa vontade. Portanto, é a intenção do sujeito que vai determinar o valor de sua ação. Essa boa vontade, porém, não é definida pelo sucesso obtido: se fosse assim, seria condicionada. Afirma Kant (1974, p. 204) que

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações.

É o próprio querer (vontade boa) que é o bom sem restrições, incondicionado. O que define se a vontade é boa é o princípio do querer. Essa boa vontade surge do querer humano. O melhor meio para realizar o ato moral exige uma reflexão teórica, mas isso é diferente do utilitarismo, pois a boa vontade não é a inteligência do indivíduo na escolha do melhor meio, mas é a intenção.

Compreende-se assim que no pensamento kantiano se atribui valor absoluto à boa vontade, sem avaliar os efeitos de seus atos. A boa vontade é fim em si mesma, e não se presta para alcançar a felicidade ou satisfazer necessidades – se assim fosse, essa vontade seria inferior aos instintos. Não somos dominados pelo instinto; pelo contrário, a natureza nos dotou de razão.

Assim, Kant desvincula a ética da felicidade como fim do agir moral. Essa razão poderia, à primeira vista, estar subordinada à finalidade. Mas, ao contrário, está de acordo com ela. Kant aproxima-se novamente de Rousseau quando afirma que o cultivo da razão (e as conseqüências disso) nos afasta de uma felicidade que o instinto natural nos daria. Por isso, a função da razão não deve ser a busca da felicidade, mas sim ser especificamente prática, produzindo uma vontade boa em si mesma.

3.3.4 A vontade e o formalismo kantiano

As considerações aqui feitas acerca da vontade são para mostrar que Kant busca fundamentar a moral sobre princípios a priori, necessários e válidos universalmente. Essa vontade é formal, pois se baseia em leis, ou, segundo o filósofo, vontade é “agir segundo a representação das leis” (KANT, 1974, p. 217). A vontade boa é aquela que obedece à lei moral em si mesma, e essa lei moral é estabelecida pela razão, sendo a liberdade um postulado necessário a uma vida moral. A moral formal, em Kant, não se deixa determinar por um fim externo. Não visa à felicidade, como em Aristóteles, mas a boa vontade por ela mesma.

A “revolução copernicana” na moral kantiana está em considerar a ação moral em sua forma, e não em seu conteúdo. Agir moralmente é o ato da vontade conforme à razão. Somente uma moral formal contém a necessidade e a universalidade da lei moral, que é um “dever ser” que provém da razão, sem auxílio do mundo sensível. Por isso, o formalismo kantiano deve ser compreendido como uma preocupação em separar o que é racional do que é empírico.

Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant afirma ter por objetivo apenas encontrar o princípio último da racionalidade. Mas a lei moral, abstrata e universal, dá o motivo para a ação moral. Com isso, pode-se dizer que Kant não incorre em legalismo. O imperativo categórico, no qual as máximas de cada ser humano (na pretensão de que possam ser válidas para todos), não está sujeito a contingências históricas, em diferentes épocas. É portanto a-histórica a moral kantiana.

Uma ação humana será boa quando o homem obedecer à lei moral que é fruto de uma vontade pura (razão pura prática). É boa por seu querer, independente de alcançar ou não a felicidade.

3.4 A BOA VONTADE E O DEVER

Kant mostra o conteúdo da boa vontade, através do conceito de dever

que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara (1974, p. 206).

Mesmo sendo a ética grega clássica uma busca pela felicidade, os gregos já possuíam a noção de dever, mas foi com o cristianismo que a noção de dever emergiu de vez. Em Kant, a noção do dever surge da razão prática, como vontade. O conceito de dever nos permite separar as ações da seguinte forma: a) ações contrárias ao dever; b) ações conforme o dever, por interesse; c) ações conforme o dever, pelo dever.

Afirma Kant:

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto que possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta (1974, p. 206).

A grande questão aqui apresentada está em distinguir as ações que são conformes ao dever pelo dever, daquelas que são conformes ao dever por interesse. Assim, um comerciante pode manter o preço justo em seu estabelecimento para não perder a freguesia (intenção egoísta), por amor aos fregueses (inclinação imediata) ou tão somente conforme o dever pelo dever que sente em manter o preço justo. Para Kant, somente este terceiro modo de agir é moral. A vontade só é boa se for uma ação por dever, e não pelo interesse.

Outro exemplo dado por Kant é que todos têm a inclinação a conservar a vida; porém, se esta se tornar penosa, poder-se-ia buscar a morte para fugir do sofrimento. Mas se a pessoa suportar as adversidades, não por ser agradável mas porque é um dever, está agindo pelo dever, e sua ação adquire valor moral. Age dessa mesma forma aquele que pratica a caridade sem ter inclinação para isso. Aqui, um problema pode ser posto: quando podemos ter certeza que alguma ação foi feita pelo dever? Kant (1974, p. 213) responde que

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade.

Por isso, é errado demonstrar a existência do ato moral por exemplos da experiência, pois esta não é critério nem origem do ato moral. Não é o ato visível mas sim as intenções que estão no íntimo do ser humano que contam para que um ato seja moral. O dever se baseia na convicção de que, vindo ou não a se realizar, deve ser assim. A doutrina kantiana é ideal, e não real.

Afirma Kant (1974, p. 214) que

nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer (...) porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.

A citação acima mostra que o dever deve estar fundamentado na razão pura, e é uma exigência dela. Mesmo que não se realize, nem por isso deixará

de ter valor moral. Surge aqui o dualismo do método kantiano, entre o “que é” e o “deve ser”. O que “é”, é o mundo sensível, que se submete ao determinismo natural. Deve-se buscar algo diferente, uma causa diferente, daquela do mundo sensível, isto é, o dever ser.

Uma metafísica dos costumes, que é a filosofia de uma moral aplicada, estabelece leis universais, para seres humanos e também para todos os seres racionais (1974, 216), já que o dever se fundamenta a priori na razão. Nossas idéias morais não são tiradas da experiência, mas os exemplos da experiência é que devem ser submetidos ao nosso ideal da perfeição moral: “Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal” (1974, p. 214-215).

Agir sob a influência da sensibilidade é uma ação patológica. Agir moralmente resulta da vontade livre, portanto racional:

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado (KANT, 1974, p.30).

O chamado “rigorismo kantiano” vem à tona quando ele afirma que uma inclinação boa, como o altruísmo, não pode fornecer valor moral à ação. A moral deve estar completamente separada da sensibilidade, e fundamentada na razão. Esse rigorismo kantiano resulta do fato de o filósofo separar o empírico do racional, isolando o fato moral, que é a vontade pura, para apresentá-lo como fato da razão.

Kant apresenta ainda a distinção entre moralidade (agir *por* dever) e legalidade (agir *conforme* o dever). A boa vontade consiste em cumprir a ação por dever. A conformidade ao dever depende da motivação, e não é algo incondicionalmente bom. A moralidade, que se baseia na pureza da intenção, opõe-se à legalidade, que é a mera conformidade à lei. A moralidade está na motivação do querer.

Definindo o ato moral, Kant diz que é

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (1974, p. 208).

Evidencia-se aqui que o valor moral não está no fim desejado, mas na intenção do que se deve fazer: o dever pelo dever. A moral não está naquilo que se alcança pela ação, mas no princípio da vontade, o que vem corroborar com o que Kant (1974, p. 209) diz a seguir: “O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado”.

Kant não nega que uma ação por dever queira produzir resultados, mas que a ação moral não depende da procura ou do alcance desse resultado. Kant pretende mostrar que a boa vontade é um princípio a priori, que não se origina da experiência. O que importa é a regra pela qual o homem se orienta na ação.

3.4.1 O dever como sentimento de respeito

Já que um ato moral não depende dos resultados que se busca ou que se alcança, Kant (1974, p. 208) define o dever como “a necessidade de uma ação por respeito à lei”, comentando a seguir que

Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo de escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda

obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações (1974, p. 208-209).

Nessa passagem, o filósofo mostra que um motivo para a ação moral é o respeito, que está contido da noção de dever; o respeito pela lei faz a vontade agir, e é um produto da razão, espontâneo em nós. Mas não é o respeito o fundamento da moralidade: o respeito é o meio pelo qual a lei, em relação a seres de vontade imperfeita, determina o querer.

Agir moralmente não significa apenas estar de acordo com a lei moral, mas fazer dessa lei o fundamento que determina a vontade humana, caso contrário há o legalismo. Conforme Kant afirma na *Crítica da Razão Prática*, é na relação entre o querer do sujeito e o princípio do querer de uma lei prática que se fundamenta a moralidade:

Objetivamente, o conceito do dever exige, pois, na acção a conformidade com a lei, mas subjectivamente, na máxima desta mesma acção, o respeito pela lei enquanto modo único de determinação da vontade pela mesma. E aí se baseia a diferença entre a consciência de ter agido em conformidade com o dever (*pflichtmassing*) e por dever (*aus Pflicht*), isto é, a partir do respeito pela lei; o primeiro caso (a legalidade) é também possível, se as inclinações tivessem sido unicamente os princípios determinantes da vontade, mas o segundo (a moralidade), o valor moral, deve exclusivamente situar-se no facto de a acção ter lugar a partir do dever, isto é, somente por mor da lei (KANT, 1989, p. 97).

O respeito é um sentimento de autocoerção, pois coíbe nosso egoísmo (amor próprio). Humilhar nossas inclinações é o lado negativo da lei, que é necessária por não termos uma vontade perfeita. Mas o respeito é o lado positivo da consciência moral (1989, p. 90-91). O respeito, contudo, ultrapassa a humilhação, pois faz emergir a dignidade da pessoa (1974, p. 209). Assim, vemos que em Kant a moral não é uma espécie de terrorismo legal, pois tem a liberdade da vontade como elemento central: a autonomia do indivíduo o fará se inclinar para a boa vontade, ou vontade moral. Vemos ainda que o respeito se dirige a pessoas, por ver nelas a mesma dignidade que o sujeito vê em si mesmo (1989, p. 92).

O respeito pela lei, segundo Kant, não é algo natural. Dito de outra maneira, o homem não é naturalmente moral, não estando sua vontade sempre

de acordo com a razão. Mas o respeito pela lei surge pela consciência da lei moral, o que revela que a moralidade no ser humano é um fato, conforme afirma Kant (1989, p. 43)

À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto (*faktum*) da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada e nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; seria no entanto analítica, se pressupusesse a liberdade da vontade, mas, para isso, exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir. No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, essa lei como dada, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora.

A partir da passagem acima, pode-se dizer que o fato de a razão pura não ser a lei, e sim a consciência do dever, que implica respeito pela lei. Isso significa que a razão pura pode ser prática, ou seja, pode determinar a vontade sem ter que recorrer a dados empíricos. Esse fato, efeito da razão pura, não é produto de uma intuição qualquer, ou de demonstração, mas provém da análise do julgamento que os homens fazem sobre o valor das ações. Mesmo que esteja sujeito à influência das inclinações (desejos), há no homem algo incorruptível, que é a razão. A partir daí Kant (1974, p. 209) propõe o seguinte problema: “Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar de boa absolutamente e sem restrição?”

Nessa questão, algumas idéias fundamentais de Kant emergem: a ação moral não tem seu valor no objetivo que deseja alcançar, e que a obediência à lei independe do conteúdo desta. Um ponto central do pensamento moral kantiano aparece na seguinte passagem da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (KANT, 1974, p. 209):

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder

sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*.

A passagem mostra que o princípio que deve orientar a vontade precisa ser universal. O bem moral é a lei, formal, a priori, sem nenhuma relação com algo exterior que condicione a vontade. A simples conformidade à lei constitui o princípio da boa vontade. A lei deve determinar de forma imediata a vontade (aqui se faz presente o formalismo moral kantiano). Essa lei, nós a impomos a nós mesmos, e surge aqui a idéia de liberdade, que é fundamental no pensamento kantiano.

O formalismo kantiano é uma exigência da autonomia da vontade, que decorre de uma moral a priori, portanto necessária e válida universalmente. Essa lei moral é universal, conforme exemplo apresentado por Kant: mesmo que mentir pareça a solução mais indicada quando se está em dificuldades, isso não é prudente. Essa prudência aconselha a não mentir, uma vez que isso acarretaria conseqüências desfavoráveis ao indivíduo. Para saber se a mentira é ou não contrária ao dever, Kant diz para se perguntar o seguinte: “Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?” (1974, p. 210). Diante disso, fica claro que não se deve universalizar a mentira, pois isso liquidaria a confiança. O mentiroso perceberia que sua máxima (mentir) valeria apenas para aquela ação particular (não universal) na qual estava em apuros. A mentira, assim, não poderia jamais se tornar uma lei universal, dada pela razão. Assim, vemos que a razão apresenta critério para distinguir se uma ação é ou não moral. Esse princípio, Kant compara a uma bússola, que está diante da razão, sabendo claramente o que está de acordo com o dever ou é contrário a ele.

Concluindo, pode-se dizer resumidamente do que foi dito até aqui: a moral kantiana é uma moral formal, que se baseia em uma vontade pura que, como razão prática, age em conformidade com leis que ela dá a si mesma, sem influência do exterior, independente do contexto no qual se encontra. Só é universalmente válida uma moral formal, fundamentada na razão pura. O dever, que contém a noção de uma boa vontade, faz-nos constatar que uma ação é moral quando é feita por dever, sendo que a intenção (querer) *deve ser*

o que a determina, e não um fim almejado pela ação. O dever é, ainda, a necessidade de agir por respeito à lei, sendo este respeito um sentimento moral, sentimento que não é sensível (empírico), mas consequência da consciência moral em nós, que implica liberdade. Revela-se aqui o fato moral; resta agora saber o critério da moralidade.

4 OS IMPERATIVOS NA MORAL KANTIANA

Pelo que foi exposto, a moralidade para Kant é um fato, e a razão pura, em seu uso prático, tem um critério de moralidade, que se relaciona à liberdade do agir humano. Esta parte do presente capítulo visa a expor a fórmula desse critério ou, conforme diz Kant, apresentar a bússola que os seres racionais têm diante de si: essa bússola, conforme será apresentado, é o imperativo categórico.

A moral kantiana é imperativa. Como o querer humano nem sempre está de acordo com a razão, a consciência da lei aparece em nós, seres imperfeitos, como um dever que suscita respeito por ela.

Dever! Nome grande e sublime, que nada em ti inclui de deleitável, trazendo em si a adulação, mas exige a submissão; no entanto, nada ameaças que excite no ânimo uma aversão natural e cause temor, mas para mover a vontade, propões simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso na alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, veneração (embora nem sempre obediência), lei que perante a qual emudecem todas as inclinações, se bem que secretamente contra ela atentem: que origem é digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre linhagem que recusa nobremente todo o parentesco com as inclinações, raiz essa da qual descender é a condição indispensável daquele valor que os homens unicamente a si mesmos podem dar? (KANT, 1989, p. 102).

Kant responde à questão acima dizendo que a origem do dever está na personalidade do homem, que se manifesta através da sua liberdade. A consciência do dever tira-nos de nossa animalidade e segundo o filósofo, somente o homem é fim em si mesmo, por isso quando nos relacionamos com outro ser humano não devemos vê-lo como meio, mas como fim em si mesmo, digno de respeito. Na vontade perfeita há uma concordância entre vontade e razão, não havendo nenhuma interferência da sensibilidade. Em uma vontade imperfeita, há conflito entre razão e sensibilidade. Já que a vontade recebe influência da sensibilidade (arbítrio), é imperfeita, e por isso a lei objetiva deve

se tornar uma obrigação, e a lei moral aparece em nós como um mandamento, que se traduz em um imperativo.

4.1 ALGUNS CONCEITOS DA FILOSOFIA MORAL KANTIANA

4.1.1 Princípio, máxima e lei

O termo *princípio*, para Kant, significa uma lei válida universalmente, e que fundamenta outras proposições, não estando subordinado a nenhum outro. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant define princípio como “proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas” (1989, p. 29).

A *máxima*, para Kant, é um princípio de ação essencialmente característico de um ser racional: “máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria de princípio prático, ainda que subjetivamente, a todos os seres racionais, se a razão tivesse pleno domínio sobre a faculdade de desejar) é a lei prática (KANT, 1974, p. 209). A máxima é mediadora entre a lei moral e a ação concreta, e agir por máximas é uma ação consciente, que faz o homem perguntar o que se deve fazer diante de uma ação concreta, indo além dos instintos. Somente uma máxima formal (pura, a priori) pode coincidir com o princípio objetivo e tornar-se lei. Somente a razão pura prática, que é aquela que determina a vontade a partir de si mesma (e não de um desejo) pode garantir a universalidade do princípio, fornecendo leis práticas. Em uma vontade perfeita, a máxima se identifica com a lei. Havendo uma vontade imperfeita, o respeito (provocado pela consciência do dever) nos leva a fazer da lei a nossa máxima.

A *lei* é o princípio que vale para todos os seres racionais, e o que a caracteriza é a universalidade. Isso vale tanto para leis da natureza (onde cada evento tem uma causa) quanto para as leis da liberdade (onde cada ser racional age conforme a razão). As leis da natureza (mundo sensível) e as leis da liberdade (mundo inteligível) têm algo em comum: a universalidade. E essa universalização tem como princípio supremo o imperativo categórico, intimamente ligado com o princípio da moralidade. A seguir, apresentamos o

imperativo categórico primeiramente definindo e apresentando as características dos imperativos e, em seguida, a possibilidade desses imperativos, para apresentar o imperativo categórico como critério da moralidade.

4.2 POSSIBILIDADE DOS IMPERATIVOS

Os imperativos existem; sobre isso Kant não tem dúvida. O filósofo pergunta então como eles são possíveis, conforme o problema proposto (1974, p. 221):

Como são possíveis todos estes imperativos? Esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir.

Os imperativos são proposições (juízos) expressos pelo verbo *dever* – é a lei objetiva do querer em relação à imperfeição subjetiva de uma vontade que nem sempre é determinada pela razão (cf. 1974, p. 218). Justificar como essas proposições são possíveis significa justificar a possibilidade da moral.

Para Kant existem duas classes de imperativos: hipotéticos e categóricos. Os imperativos hipotéticos são aqueles onde a ação é um meio que visa a atingir fins: se você quer ter saúde, então faça exercícios. Os imperativos categóricos, em oposição aos hipotéticos, não têm relação com a finalidade. Nas palavras do filósofo, “o imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático)” (KANT, 1974, p. 219).

Todo ser racional deve buscar esse imperativo. Ele é um mandamento de moralidade; não está determinado por nenhuma condição ou finalidade e representa a conduta boa em si mesma:

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que

dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*) seja qual for o resultado. Este imperativo pode ser chamar o imperativo da moralidade (KANT, 1974, p. 220).

O imperativo categórico surge como necessidade objetiva, e não subjetiva. É necessário, mesmo que o sujeito se recuse a praticá-lo, em nome do exercício de sua liberdade. Mas, se a vontade humana estiver conforme ao imperativo categórico, ela se torna moralmente boa.

4.2.1 O imperativo hipotético

Os imperativos hipotéticos são preceitos práticos, e não leis:

os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, quando não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, quer dizer, quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida preceitos práticos, e não leis (KANT, 1989, p. 30).

Parte-se de um preceito previamente determinado de um fim que se deseja alcançar, levando-se em conta os meios para alcançá-lo. Seria irracional buscar um fim sem querer o meio de atingi-lo. Os imperativos hipotéticos são sem dúvida alguma possíveis, já que envolvem a vontade humana que determina o fim. A ação só é necessária se o sujeito quiser alcançar o objetivo.

4.2.2 O imperativo categórico

A possibilidade do imperativo categórico é a possibilidade da moralidade. É um mandamento incondicional, e por isso não tem origem na experiência, já que esta fornece apenas juízos condicionados, dizendo-nos o que as coisas são, e não o que devem ser. Nas palavras de Kant (1974, p. 223) “o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.

Ele é categórico porque comanda a vontade humana de maneira incondicional, e nele a ligação da máxima com a lei moral não depende da vontade e é a priori, já que a relação entre máxima e lei não decorre da experiência.

A liberdade é que faz a ligação entre o imperativo categórico e a vontade. Portanto, pelo pressuposto da liberdade é que a ação moral humana é possível (cf. 1974, p. 244).

Surge aqui um círculo vicioso admitido por Kant (1974, p. 246), ou seja, para explicar a submissão à lei moral supõe-se a liberdade, e por admitir a liberdade é que se justifica a submissão à lei moral. Esse problema é colocado por Kant da seguinte maneira:

Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples).

A saída é pensarmos a liberdade como causa eficiente a priori, o indivíduo como efeito dessa causa. É admitir que o mundo (e também nós) tem dois aspectos: inteligível e sensível. Para que o imperativo categórico seja possível, é necessário que o homem pertença ao mundo inteligível, que possibilita uma vontade boa, perfeita. E por pertencer o homem ao mundo sensível, isso dá sentido à existência do imperativo categórico. O mundo inteligível é uma exigência da razão, e a possibilidade do imperativo categórico fundamenta-se na idéia de liberdade. Sabendo-se pertencente ao mundo sensível, o homem deve guiar suas ações pelo mundo inteligível. Cabe agora apresentar a aplicação do imperativo categórico.

4.2.2.1 Aplicação do imperativo categórico

Como já foi dito anteriormente, a ação, no imperativo categórico, é necessária em si mesma, não dependendo do fim que se quer alcançar. O imperativo categórico é o “dever ser” em sua plenitude. Ele é o princípio incondicional, prático, que une a vontade à lei, não por atos de vontade, mas por uma máxima que serve de princípio à ação. Para o imperativo categórico, não existe o “se você quer isto, faça aquilo” e sim “faça isso” ou “você não deve fazer tal coisa”. Ele não se fundamenta na experiência, caso contrário seria condicionado; sua possibilidade é a priori, ou seja, é um mandamento incondicionado (cf. 1974, p. 223).

No âmbito da razão pura prática deve-se saber as condições a priori do imperativo categórico – a moralidade. Kant busca formular uma proposição que expresse o imperativo categórico, que venha a impor aos seres racionais finitos uma máxima que deve ser cumprida por ser uma lei necessária e universal, para então saber como é possível esse imperativo. Ele é formal (racional), e supõe apenas uma condição: a máxima deve se conformar à lei. Sua fórmula é uma só, ou seja, há apenas um imperativo categórico, que é este: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (1974, p. 223).

Tendo essa fórmula básica, trata-se agora de determinar por esta fórmula as máximas das quais devem proceder as nossas ações, sendo esta uma fórmula universal, válida para todos.

O imperativo categórico possui duas características: a universalidade e a necessidade. Por isso a máxima que elegemos para nós deve valer para todos – não é justo que se abra exceções para nós ou para nossos amigos. A lei moral é imparcial a todos os seres racionais, sendo aplicada diante de uma situação que exige uma tomada de decisão. No caso da lei que proíbe matar, não significa que não se possa matar em determinadas circunstâncias, porém se for aberta uma exceção em determinada circunstância, essa exceção deve também valer para todos. Kant não tem por objetivo elaborar uma nova moral, mas descobrir o princípio universal que está por trás do ato moral dos seres racionais.

Anteriormente foi dito que o imperativo categórico é único, porém sua fórmula se desdobra em três:

- a) “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza” (1974, p. 224).
- b) “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (1974, p. 229).
- c) Age de tal maneira que a tua vontade pela sua máxima se possa tornar legisladora universal” (cf. 1974, p. 231).

Ele só é desdobrado em três para marcar o progresso desses momentos.

O primeiro desdobramento “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza” se identifica muito com a fórmula básica, e diz que devemos escolher nossas máximas como se elas fossem se tornar regras universais – é como se passassem a ser leis da natureza. Não o são, pois não temos esse poder. Por isso Kant diz “Age como se...”. É na expressão “como se” que está a ênfase, e agindo assim, nossa conduta servirá de exemplo aos demais seres racionais. Da mesma forma que nas leis da natureza não há exceções, assim deve acontecer com a ação moral.

O segundo desdobramento “Age de tal maneira que uses da humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” mostra que a pessoa é o fim – tanto quem age quanto os demais. O ser humano jamais deve ser visto como meio. No imperativo hipotético, o fim escolhido é o fundamento. Ainda dentro desse pensamento, Kant (1974, p. 229) faz a distinção entre coisa e pessoa:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como

simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito).

Conforme a citação acima, os seres racionais não podem ser usados como meios; pelo contrário, sua existência é, por si mesma, um fim, que não pode estar subordinado a nenhum outro. O homem, assim como todos os demais seres racionais, possui valor absoluto, e não pode ser usado como meio, como coisa.

Kant não está afirmando que nunca podemos usar o outro como meio. Se fosse assim, estaria inviabilizada a vida em sociedade. O que ele afirma é que a pessoa deve ser vista como fim em si mesma, e portanto digna de respeito. O imperativo categórico implica, assim, a subordinação de todo valor ao valor absoluto do homem.

O terceiro desdobramento “Age de tal forma que a sua vontade pela sua máxima se possa tornar legisladora universal” mostra a autonomia da vontade. É o que Kant chama de princípio da autonomia: nós impomos a nós mesmos a lei, e nós a obedecemos. Obedecemos a lei não por um interesse qualquer, mas é porque nós mesmos nos damos a lei: “Cada ser racional terá que agir como se fosse pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins” (1974, p. 236). Aqui, nesse desdobramento, estão presentes de forma sintetizada os outros dois. O ser racional deve buscar suas máximas do ponto de vista de si mesmo e de todos os demais seres, que são também legisladores. Somente na moralidade o homem é fim em si mesmo.

Kant, ao apresentar o imperativo categórico como critério de moralidade, cita quatro exemplos. Os dois primeiros dizem respeito a deveres perfeitos: a máxima da vida, que é o dever para nós mesmos, e a máxima de dizer a verdade, que é o dever para com os outros. No primeiro caso, ele apresenta a possibilidade de alguém que desgostoso com a vida, poderia se matar. Para ele, essa máxima não é universalizável, pois o amor de si mesmo deve suscitar a vida. No segundo caso, o dever de cumprir uma promessa (que se refere aos outros) questiona sobre a possibilidade de enganar outras pessoas, como por exemplo, pedir dinheiro emprestado sabendo que não poderá pagar. Esta, como a primeira, não pode ser universalizada, já que em um mundo em

que as promessas não devessem ser cumpridas tornaria impossíveis as próprias promessas, deixando sem sentido a noção de promessa.

Os outros dois exemplos falam sobre uma pessoa que tem talentos e não os aplica, vivendo em prosperidade em meio a outras que vivem com dificuldade, e pensa: “o que isso importa a mim?” Kant responde que guardar os próprios talentos e não ajudar o próximo não se contradiz, mas vai contra a racionalidade, já que a humanidade é fim em si mesma.

No exposto até aqui, tentou-se mostrar que: a) o imperativo categórico é possível; b) é o critério de moralidade; c) como pode ser aplicado. Ele não é condicionado, mas a priori, e deve valer para todos os seres racionais, que são os únicos seres “aos quais se pode aplicar sempre um imperativo e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana” (1974, p. 226).

Finalmente, ressalta-se que a possibilidade do imperativo categórico, base da lei moral, fundamenta-se na pressuposição da liberdade, assunto que passa a ser tratado agora.

5 RELAÇÃO ENTRE MORAL E LIBERDADE

Ao mostrar que o imperativo categórico, identificado com o princípio da moralidade, vincula-se à autonomia, Kant atinge o objetivo a que se propôs no início da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, ou seja, fixar o princípio supremo da moralidade. Esta só é possível pelo pressuposto de que a vontade pode ser livre, autônoma. Nessa última parte do capítulo, em que se aborda a moral kantiana, buscar-se-á mostrar que a liberdade é condição de possibilidade, mostrando a liberdade transcendental, a liberdade prática como autonomia da vontade e a liberdade como condição de possibilidade da moralidade.

5.1 A LIBERDADE TRANSCENDENTAL

Na Crítica da Razão Pura, Kant discute o conceito de liberdade, como liberdade transcendental, na terceira antinomia⁹ (cf. 1988, p. 76).

A liberdade aparece como uma causalidade especial, diferente da causalidade mecanicista (toda causa depende de outra causa que a antecede). Nada surge a partir de si mesmo, mas por efeito externo. Conforme afirma Allison (1992, p. 471) Kant não pretende aqui provar a realidade da liberdade humana, e sim, pensa em outro tipo de causalidade, ou seja, a liberdade transcendental.

5.2 O USO PRÁTICO DA RAZÃO PURA

Kant coloca a razão especulativa nos limites da sensibilidade, abrindo assim campo para o uso prático da razão pura, que é o mundo moral, da liberdade, do dever ser. Isso só é possível pela distinção entre fenômeno e coisa em si. Esta última pertence ao reino da causalidade, através da

⁹ Segundo Lalande (1999, p. 72), essa palavra, em Kant, significa o conflito entre as leis e a razão pura.

liberdade, e não está sujeita ao tempo, já que não pressupõe uma causa anterior. O fenômeno, por sua vez, pertence ao reino da causalidade natural, em que o que é causado pressupõe causa antecedente, não havendo aqui espaço para a liberdade.

Para Kant, não é possível pressupor apenas a causalidade natural, pois cada causa seria causada por outra, regressando ao infinito, colocando como primeira causa uma que estivesse fora do tempo, tendo, portanto, sempre existido. Por isso, é necessário admitir uma causalidade independente da seqüência temporal.

Esse começo não temporal pode ser compreendido pelo seguinte exemplo: se eu me levanto de uma cadeira de forma livre, sem influências de leis naturais, começa agora uma série de atos, até o infinito, sendo, a partir de agora, continuação de uma série precedente.

O ato de levantar-se da cadeira não foi consequência de outro e, embora siga determinações naturais, não foi efeito de causa anterior. Nesse caso, a liberdade é uma idéia transcendental, com total independência em relação à causalidade natural, e não extrai nada da experiência. Afirmar a possibilidade de uma causalidade independente de outra anterior significa afirmar a autonomia do sujeito, que se decide por uma ação. Para se atribuir ao homem a responsabilidade pelos seus atos é necessário pressupor nele um “eu” que não está submetido às leis do mundo fenomênico. A liberdade da vontade pressupõe capacidade de ser independente de influências externas, e de afirmar que, além da causalidade natural, existe a causalidade por liberdade. Nas palavras de Kant (1989, p. 40),

uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental.

Voltando ao exemplo do indivíduo que decide levantar-se da cadeira, a decisão de levantar (causa) é própria do sujeito, sem influência externa à sua vontade. O que está submetido ao plano dos fenômenos são os efeitos, as consequências dessa decisão. Dois aspectos do homem devem ser aqui considerados: o caráter empírico (sensível) e o caráter inteligível. Pelo caráter

empírico o sujeito é condicionado por causas externas; pelo caráter inteligível, o sujeito é tido como causa de sua ação, e por esse último ele não se encontra sujeito a nenhuma condição do tempo, estando livre de qualquer lei natural.

Enquanto fenômeno, o homem está submetido às leis da natureza, mas ele também tem caráter inteligível, caráter este que tem total independência frente ao tempo. Como fenômeno, esse homem está sujeito às determinações naturais, mas por possuir a razão ele pode ser causa inteligível de uma ação no mundo dos fenômenos. Vale aqui lembrar que a razão, para Kant, distingue-se de tudo o que é condicionado, porque examina seus objetos segundo idéias.

Nessa razão se exprime o dever, o que não acontece na natureza. Não é a experiência que determina o dever, mas uma razão que quer iniciar uma série de efeitos configurando a realidade a partir dos motivos do dever.

O conceito moral de liberdade fundamenta-se na idéia transcendental de liberdade, porque só esta abre a possibilidade para a moralidade, em que a vontade é determinada pela razão pura.

Já que o homem é um ser inteligível, uma ação é efeito da pura razão, sem influência do tempo, que caracteriza a causalidade fenomênica. A liberdade é vista por Kant em sentido positivo, ou seja, é

a faculdade de iniciar por si mesmo um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo. Neste significado a liberdade é uma idéia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência (1988, p. 101).

Com relação à ação humana, se esta é atribuída ao caráter inteligível, se alguém introduzir alguma desordem na sociedade, ele é responsável por esse fato, e essa responsabilidade, pois para Kant (1988, p. 102), “ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis”.

A causa da ação é livre, e independe de determinações empíricas, sendo causa inteligível. Kant distingue então a causalidade advinda da natureza, sujeita ao tempo, e também aquela que advém da liberdade, independente das determinações temporais.

5.3 A LIBERDADE PRÁTICA COMO AUTONOMIA DA VONTADE E COMO POSSIBILIDADE DA MORALIDADE

A liberdade tem um caráter positivo: é a capacidade do ser racional autodeterminar-se, ou seja, esse ser racional pode dar-se a si mesmo a lei que deve seguir. É a autonomia da vontade, que é o “único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes” (KANT, 1989, p. 45).

A filosofia de Kant mostra, dessa forma, o homem como um ser sensível e inteligível. Por ser inteligível (uso da razão) é capaz de elevar-se acima da moralidade. É, portanto, dual. Mas a inteligibilidade também é dual: ele é, por um lado, legislador, e por outro, está subordinado à lei que deu a si mesmo. No pensamento kantiano, liberdade e autonomia da vontade estão ligados. A autonomia da vontade confere ao ser humano dignidade, concluindo que só a pessoa humana tem valor. A “legislação” da razão pura prática visa a colocar a dignidade da pessoa como finalidade última do imperativo categórico.

Na Crítica da Razão Prática, o conceito de liberdade é apresentado por Kant como objeto central de sua filosofia; a liberdade prática (como autonomia) é a condição suprema da moralidade. Ele não pretende provar a existência da liberdade, e sim apresentar esta como exigência da razão pura, para possibilitar a concepção da lei moral em nós (cf. KANT, 1989, p. 13).

A idéia da liberdade é colocada como primeira condição da moralidade, já que as outras duas (Deus e a imortalidade da alma) não constituem condições da lei moral. Se o homem não for livre, não pode ser moral. Assim, a liberdade se conhece pela obrigação moral, que por sua vez se fundamenta na liberdade. Lei moral e liberdade são, portanto, associadas: “a liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (KANT, 1989, p. 41).

Em um exemplo citado por Kant, fica claro o sentido de liberdade como autonomia, que é o poder de dar-se a si mesmo a própria lei. Para ele, só somos realmente livres se agimos conforme a lei moral:

Supondo que alguém alega como pretexto ser-lhe totalmente irresistível a sua tendência voluptuosa, quando o objecto amado e a ocasião se lhe apresentam: pergunta-se se, estando uma forca erguida diante da casa onde esta ocasião se lhe oferece,

para nela imediatamente o pendurar logo após a satisfação da volúpia, ele não dominaria então a sua inclinação. Não é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia. Mas perguntai-lhe se, no caso de o seu príncipe, sob a ameaça da mesma morte imediata, o intimar a prestar um falso testemunho contra um homem honesto, a quem gostaria de arruinar sob pretextos especiosos, ele também consideraria então, por grande que seja o seu amor à vida, como possível a sua superação. Talvez não ouse assegurar se o faria ou não; mas admitirá sem hesitação que isso lhe é possível. Julga, pois que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida (1989, p. 42).

Só se pode ser moral se for possível a independência do arbítrio. Este se distingue do arbítrio dos animais porque é determinado pela razão, e não pela sensibilidade. Por isso, o homem pode praticar o livre arbítrio, que á a capacidade de poder escolher praticar ações morais.

Já que é formal, a lei moral é universal e necessária; não tendo por origem desejos e inclinações, não está sujeita às condições empíricas. Essa lei moral se impõe a si mesma, e só tem sentido porque o homem tem a liberdade de seguir o imperativo categórico. Vontade moral e vontade racional têm o mesmo significado, e para agir moralmente devemos obedecer ao princípio do imperativo categórico.

Quando agimos, é possível que o façamos desejando algo, mas o que Kant quer dizer é que este algo (fim) não seja o princípio determinante de nossa vontade. Dessa forma, o sujeito só poderá ser responsabilizado moralmente pelos seus atos se puder ser reconhecido como autor desses atos ou, dito de outra maneira, se pressupormos nele uma vontade pura (livre e formal). Essa é a verdadeira compreensão de vontade pura. Universalizando a máxima, a idéia de liberdade se faz presente, sendo a lei moral produto da liberdade.

Não apresentamos aqui uma teoria da natureza em Kant porque não é este o objetivo de nosso trabalho: quando fala de natureza, Kant apresenta na verdade uma teoria do conhecimento da natureza:

Nós possuímos duas expressões: *mundo* e *natureza*, que às vezes coincidem. A primeira significa o total matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese tanto no grande como no pequeno, isto é, no progresso de tal síntese quer

mediante composição quer mediante divisão. O mesmo mundo é, porém, denominado natureza enquanto é considerado como um total dinâmico e quando se tem em mira já não a agregação no espaço ou no tempo para constituir o mundo como magnitude, mas a unidade da existência dos fenômenos. Ora, neste caso a condição do que acontece denomina-se causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causa condicionada, ao contrário, denomina-se num sentido mais restrito causa natural. O condicionado na existência em geral chama-se contingente e o incondicionado chama-se necessário. A necessidade incondicionada dos *fenômenos* pode ser denominada necessidade natural (KANT, 1988, p. 49-50).

A concepção que Kant tem da natureza é concebida na verdade como uma teoria do conhecimento acerca da natureza. Para entender esse pensamento, é preciso levar-se em conta uma figura central no pensamento kantiano, que é a revolução copernicana do pensamento. Para Kant, essa revolução implica numa rigorosa autocrítica da razão e uma redefinição do papel do homem, que é o sujeito do conhecimento. A partir dessa revolução, temos como consequência a delimitação do território de nossa experiência. O que compõe esse mundo da experiência e o que constitui o conceito de natureza são os dados empíricos, os fenômenos – mas estes ordenados segundo leis necessárias e universais.

Essas leis baseiam-se em princípios que provêm não da natureza, nem de fonte sobrenatural, mas provêm do próprio homem, da razão humana que, tendo ciência de seus limites de conhecer, define o modo de seu acesso aos objetos da natureza e formula as regras para esse acesso. Por isso, Kant concebe a natureza como a existência das coisas enquanto são determinadas por leis universais.

Este capítulo sobre a moral e a liberdade em Kant procurou mostrar que o filósofo tenta fixar um princípio moral formal válido universalmente. Ainda hoje a possibilidade dessa universalização gera debates, por isso optou-se aqui por mostrar a moral em relação com a liberdade já que isso constitui, a nosso ver, uma problemática moral atual, que é a luta para que a questão ambiental seja respeitada em todos os países. Este capítulo pretendeu ainda apresentar Kant (em seu contexto) como o filósofo da liberdade. Ele foi um pensador que se destacou pelo afinho com que se dedicou à moral universal tendo a liberdade como fundamento de sua reflexão moral.

Desde a Crítica da Razão Pura, o filósofo busca mostrar a liberdade como aquela que estabelece os limites do conhecimento humano. Em nível individual o homem, embora imperfeito, possui a razão, que o permite determinar sua vontade; em sociedade, o homem faz constantemente julgamentos, e mesmo determinado por pensamentos egoístas, pode agir em proveito da coletividade se assim o quiser.

Conforme Kant, para que um critério de moralidade seja válido universalmente, deve ser formal, e isso só é possível sob a idéia da liberdade, uma vez que para que haja responsabilidade moral, o agente deve decidir livremente.

Não foi intenção desse capítulo filiar-se ao pensamento de Kant ou atacá-lo, mas se buscou enfatizar a idéia de liberdade, que é a autonomia de uma razão pura de uso prático, que pode determinar a vontade humana e, assim, nossa relação com o outro. Mesmo sendo criticado, Kant nos apresenta temas que torna válido o interesse pelo seu pensamento: universalidade, dignidade humana, liberdade como autonomia.

2ª PARTE: APEL E HABERMAS E A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO RACIONAL DA ÉTICA

1 INTRODUÇÃO

Vivemos em uma época em que somos confrontados com questões éticas nunca antes imaginadas, como o desequilíbrio ecológico, questões relacionadas com o uso da tecnologia genética, riscos atômicos, responsabilidade com as gerações futuras, além de tantos outros. Essas questões têm uma característica comum: não se restringem a pequenos grupos, mas à humanidade como um todo, uma vez que colocam em risco a espécie humana.

Essa situação torna urgente a necessidade de uma ética universal, que faça cada indivíduo responsável por sua ação, seja individual ou coletivamente. O problema está em como fundamentar, hoje, uma ética, já que a filosofia se vê envolvida pelo relativismo e pelo ceticismo, de modo especial no campo da ética.

A resposta tradicionalista, trazida pela religião e sua autoridade mostra-se insuficiente, desde a Modernidade. Atualmente, nem todos compartilham da mesma religião, e existem aqueles que nem mesmo possuem uma religião; alguns filósofos acreditam que nossa época marca o fim da metafísica, o que causa colapso na ética clássica, que se baseia em elementos metafísicos, através da idéia de natureza humana. Assemelha-se à ética kantiana, que tem seu fundamento na idéia da razão: sendo o indivíduo racional, é obrigado a agir de certo modo (moralmente). A Modernidade apresenta então duas correntes: Por um lado, a tentativa de fundamentar a moral de modo absoluto, a partir da razão (Kant) e, por outro lado, a pretensão de fundamentar uma ética é abandonada (Hume).

No início do século XX a questão da fundamentação da ética foi deixada de lado, ficando em primeiro plano as análises sobre a linguagem moral (filosofia analítica). Esse cenário começa a mudar a partir dos anos 70, quando

o objeto da investigação começa a mudar, estando voltado para a fundamentação do agir moral e a busca de uma ética universal.

Diante disso, o objetivo desse capítulo é analisar a possibilidade de uma ética universal, nos dias de hoje, fundamentada racionalmente. Para isso, optamos pela proposta da ética do discurso de Apel e Habermas. Essa proposta parte da perspectiva de encontrar um fundamento para a ética independente da religião ou de recursos transcendentais, tendo como ponto de partida as análises da linguagem moral.

A possibilidade de uma fundamentação racional da ética sempre foi objeto de discussão e controvérsia. Por isso, após esta introdução, no segundo capítulo desta segunda parte é apresentado o tratamento dessa questão nos diversos momentos da história da filosofia, desde o paradigma ontológico da filosofia antiga, o paradigma teológico da filosofia medieval, passando pelo paradigma da consciência da filosofia moderna até chegar ao paradigma da linguagem, da filosofia contemporânea. É diferente o modo como é tratada a problemática da fundamentação da ética em cada paradigma, o que pode ser explicado pelas diferentes concepções de mundo presente em cada um. Isso traz consequências para o modo como se pensa a ética e sua possibilidade de fundamentação racional. Nessa primeira parte apresentam-se também algumas questões que se referem ao universalismo e o comunitarismo ético, além da distinção entre as éticas teleológicas e deontológicas.

No terceiro capítulo, apresenta-se uma breve análise das concepções da filosofia e do método de dois autores, por julgar que estas concepções não podem estar dissociadas de suas propostas de ética: Apel e Habermas.

A pragmática transcendental de Karl-Otto Apel defende a reflexão transcendental como método próprio da filosofia; para ele, a tarefa fundamental da filosofia é a busca da fundamentação última do conhecimento, seja ele teórico ou prático. A pragmática universal de Habermas pretende ser uma reconstrução das condições necessárias da comunicação, negando a fundamentação última e o transcendental forte da proposta de Apel, alinhando-se às ciências sociais reconstrutivas.

O quarto capítulo traz a ética do discurso de Apel e Habermas, e sua análise da situação histórica atual, situação que é marcada, segundo os autores, pela crise da racionalidade, que se manifesta pelo uso desenfreado da

razão instrumental. Com o avanço da técnica e da ciência, deixa sem possibilidade de fundamentação os enunciados da ética. Na realidade em que vivemos, é urgente o advento de uma ética universal, que seja fundamentada racionalmente; como no modelo vigente isso parece impossível, Apel e Habermas apresentam um novo modelo de racionalidade, a racionalidade consensual-comunicativa, com a qual acreditam fazer frente à racionalidade instrumental e quebrar a impossibilidade de fundamentação criada por esta. Para esses filósofos, é possível chegar a um princípio ético universal, deduzido das regras do discurso e fundamentado pragmático-transcendentalmente (princípio U) com o qual pretendem superar a moral kantiana da mera intenção, e incluindo a responsabilidade solidária pelas conseqüências das ações humanas. Essa proposta de ética apresenta-se como uma ética de princípios, que corresponde ao sexto estágio de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

Finalmente, o quinto capítulo apresenta algumas críticas que são lançadas contra a ética do discurso, de modo especial por Tugendhat. Os principais problemas percebidos pelo pensador na ética do discurso são: o problema da circularidade na dedução do Princípio de Universalização e a confusão habermasiana entre as esferas moral e política.

2 A POSSIBILIDADE DOS JUÍZOS MORAIS

2.1 FUNDAMENTAÇÃO DOS JUÍZOS MORAIS

O ser humano é social; para que viva em sociedade é necessário um conjunto de regras. Para que esse conjunto seja aceito é preciso que esteja justificado, por isso a questão da justificação da ética sempre tem sido objeto de investigação da filosofia, e está sujeita a polêmicas.

Esse texto pretende refletir sobre a fundamentação racional da ética, e pretende ainda abordar os dois modos de considerar a ética: de modo universal, ou seja, a busca de um princípio universal às ações humanas, e de modo comunitarista, onde a validade da ética está restrita à comunidade que a pratica. Por último, o texto apresenta uma distinção entre a ética orientada ao dever e a ética orientada à busca do Bem.

Fundamentar um enunciado teórico gera muita discussão; fundamentar um juízo moral é ainda mais polêmico, pois os juízos são necessários em qualquer tipo de julgamento. Fundamentar uma moral, em qualquer época, sempre esteve ligado à racionalidade vigente.

No pensamento moderno, a reflexão ética passa a ser sobre a autodeterminação do indivíduo como liberdade – não há mais a ordem imutável presente na filosofia antiga e medieval. O sujeito determina sua ação, permitindo assim o surgimento do conceito de autonomia. A fundamentação da ética está, portanto, no indivíduo. Nessa visão subjetiva, o indivíduo passa a ser responsável por sua ação, quando esta é determinada por sua própria razão. Esta razão é que pode encontrar o fundamento da vida ética, e não mais a fé. Cabe à razão estabelecer os fundamentos do conhecimento teórico, e a ela cabe também encontrar os fundamentos da ação moral (ROUANET, 2004, p. 246). A partir daí surge a concepção de moral cognitiva: segundo ela, as normas éticas são passíveis de uma justificação racional. Chega-se assim à grande questão ética: a possibilidade de uma justificação racional da ética. E, caso seja possível essa justificação, como ela se daria.

Conforme foi visto na primeira parte desta pesquisa, Kant encontra o fundamento da moral no Imperativo Categórico, pois ele oferece um procedimento de universalização da ação: uma ação só será considerada fundamentada quando for possível sua universalização – quando for aceita por qualquer pessoa.

O século XX inicia-se e com ele algumas correntes filosóficas abordam a questão moral: o positivismo lógico, o racionalismo crítico, o relativismo, o decisionismo e o ceticismo, cada uma dessas correntes com sua visão acerca da fundamentação (ou a impossibilidade de fundamentação) da ética. A partir da década de 1970 surgem outras abordagens que afirmam a possibilidade de uma fundamentação racional da ética, com validade universal. Entre as tentativas mais importantes estão a pragmática de Apel e Habermas. Apresentar o pensamento desses autores é o objetivo central desse capítulo.

2.2 A QUESTÃO DO UNIVERSALISMO NA ÉTICA

Na Modernidade surge a idéia de que a ética pode ser fundamentada racionalmente. Com isso surge a idéia do universalismo ético (ROUANET, 2004, p.246). Essa idéia está presente no Imperativo Categórico de Kant, que pretende ser um procedimento válido para todos os tempos e lugares. Nele, há um caráter de obrigação da norma como fenômeno moral central: o que é correto e justo tem primazia sobre o que é bom. No Imperativo Categórico, Kant apresenta pela primeira vez o princípio de universalização da ética. O indivíduo sozinho testa sua ação para descobrir se ela é universalizável ou não. Para ser universal, não pode estar em contradição com o pensar ou o querer, e isso se descobre recorrendo à razão – é o indivíduo que faz um “teste mental” para saber sobre a universalização da sua ação.

Apel e Habermas tentam reformular o princípio kantiano da universalização da ética. A Ética do Discurso de Apel e Habermas pretende ser uma reformulação da ética kantiana, fazendo uma reformulação do princípio de universalização¹⁰ contido no Imperativo Categórico: uma teoria do discurso em

¹⁰ Contra essa visão universalista temos o Comunitarismo, representado pelas chamadas éticas neoaristotélicas, voltando ao princípio da ética das virtudes, que fica fora da ética dos deveres. Para essa última, ficam de fora a sensibilidade, o caráter contextual, material e

que, para que uma norma seja universalizável, deve passar por um processo de argumentação e consenso. A linguagem, através do discurso, substitui o “teste mental” da proposta kantiana. Na ética do discurso, cada indivíduo afetado pela norma defende, através de argumentos, a sua entrada em vigor. Dessa forma, uma norma só será considerada válida quando os participantes do discurso chegarem a um consenso sobre as razões a favor e contra a institucionalização da norma em questão. Habermas, através do Princípio de Universalização (PU) diz que só serão aceitas aquelas normas que sejam aceitas sem coação por todos os afetados por ela.

2.4 ÉTICA DAS VIRTUDES X ÉTICA DOS DEVERES

A filosofia moral, até os nossos dias, sempre foi marcada pela separação entre a ética que tem seu ponto central na idéia do Bem e na ética que tem seu ponto central no dever moral. No primeiro caso, são considerados os interesses da pessoa, e no segundo, o dever moral independe dos interesses individuais. A ética do Bem é uma ética teleológica¹¹, enquanto a ética dos deveres, que é deontológica¹², não considera o fim que se alcançaria com a ação.

A ética teleológica define o Bem em vista do fim desejado pela pessoa em sua ação, perguntando pelo caráter do indivíduo, na vida real. Ela

cultural dos valores. A idéia do Bom faz parte da complexidade da vida moral, e sobre a idéia do Bem há uma diversidade qualitativa. Dessa forma, propõe uma volta a Aristóteles e Hegel, através de uma ética particularista e rejeitando a universalidade dos juízos morais. É a primazia da Tradição sobre a Razão. A felicidade é a noção central da ética. A identidade moral de uma cultura depende da tradição própria dessa cultura. Desse modo, a concepção que determinado grupo terá de Justiça está ligada à sua cultura – assim, a idéia de racionalidade moral está ligada à comunidade que a pratica, não havendo portanto uma moral universal.

¹¹ Teleologia: parte da filosofia natural que explica os fins (telos = fim) das coisas, ao contrário da parte da filosofia natural que se ocupa das causas das coisas. Para Tugendhat (2003, p. 126) uma ação teleológica é “aquela que considera uma ação boa ou correta exatamente então, quando promove um determinado fim. Isso pressupõe que o fim seja visto por seu lado como o único bem sem restrição (razão pela qual se chama então a boa ação de correta e não de boa, para evitar ambigüidades)”.

¹² Deontologia provém etimologicamente do grego *deon*, *deontos* (dever) e *logos* (tratado) e é qualificada como sendo a ciência que estuda os deveres de determinado grupo. Atualmente é utilizada como o estudo dos deveres de grupos profissionais, como médicos, advogados, enfermeiros e outros. Segundo Lalande (1999, p. 239) Deontologia é a teoria dos deveres, e no sentido kantiano, esse termo não se aplica à ciência do dever em geral, mas pelo contrário, traz em si a idéia de um estudo empírico dos diferentes deveres, relativa a tal ou tal situação social.

geralmente trata da questão de como se deve viver para alcançar o fim almejado. A felicidade, fim último buscado pelo indivíduo, é atingida através do caráter desenvolvido pelo juízo moral. É uma proposta comunitarista, pois leva em conta uma pluralidade de bens, rejeitando a ética dos princípios. Tem seu referencial em Aristóteles, que coloca como questão central a felicidade – é tarefa da ética e da política descobrir o que é a felicidade, e o modo como se chega a ser feliz. A ética trata da forma da felicidade e o modo de vida que leva à felicidade.

O utilitarismo¹³ refere-se ao âmbito público, pois pretende fornecer uma base para o julgamento da ação pública, que afeta muitas pessoas. A ação correta leva em consideração a utilidade de forma impessoal a todos os afetados, e é dessa maneira que deve agir o governante ao tomar decisões que afetam a comunidade.

Contra a ética do Bem se opõe a ética dos deveres, considerando o dever o fenômeno moral central. Não se pergunta pela vida boa ou pelo modo que se deve viver, mas pergunta-se “por que estou obrigado a agir de certa maneira?”.

Kant, que é referência da ética deontológica, afirma que somente no âmbito moral é possível estabelecer regras objetivas que tenham validade universal, e as regras que buscam a felicidade não são válidas universalmente. Para Kant, a pergunta pela ação moral é o centro da ética filosófica, deixando de lado as considerações sobre a felicidade. A ética deontológica e as demais éticas dela derivadas mostram a convicção de que a principal tarefa do indivíduo é evitar as más ações. Considera mais importante a *intenção* do indivíduo do que os resultados da sua ação. As ações más devem ser evitadas.

A ética do discurso de Apel e Habermas inspira-se em Kant, sendo portanto deontológica, pois não pergunta pela “vida boa” mas preocupa-se com o conhecimento racional do Bom como princípio do que “deve ser” – quer encontrar um princípio obrigatório para todos. Sua pergunta central é “o que é

¹³ Uma das maiores correntes teleológicas na atualidade. Tem como princípio “a melhor conduta é aquela que proporciona a maior felicidade para o maior número” (J. Bentham e S. Mill). Esses pensadores defendiam a idéia de que a felicidade é o maior Bem para o indivíduo e o bem-estar coletivo é a meta do Estado. A bondade ou a maldade dos atos são medidos em função de benefícios ou malefícios que deles derivam. Para que algo seja um Bem, deve ser bom, de alguma forma, para alguém, e deve ter alguma utilidade.

moralmente válido para todos”, qual a ação correta. Porém, mesmo que o universalismo a aproxime de Kant, tenta superá-lo quando Kant afirma que somente a intenção do indivíduo pode ser considerada no julgamento de uma ação moralmente aceita ou não. Apel, Habermas e também Jonas levam em conta as consequências das ações como relevantes para o julgamento das mesmas, incluindo também todos os afetados por elas. Essa forma de pensamento, a nosso ver, representa um grande avanço em relação à visão kantiana.

3 CONCEPÇÕES DE FILOSOFIA DE APEL E HABERMAS

Ao iniciar a apresentação de alguns aspectos da filosofia de Apel e Habermas, justificamos a escolha desses autores, ligados ao pensamento crítico da Escola de Frankfurt, com a visão de um filósofo latino americano: Enrique Dussel. Conforme foi visto na primeira parte desta pesquisa, em Kant a presença da subjetividade é central, o que nos faz argumentar pela impossibilidade de uma ética ambiental uma vez que o pensamento kantiano (moderno) ainda se faz presente no pensamento ocidental. Optamos por apresentar aqui o pensamento de Apel e Habermas por acreditar terem esses autores um pensamento que representa um avanço na filosofia moral, apesar de insuficiente ainda para uma ética do ambiente.

Conforme dito acima, a justificativa pela escolha desses autores se dá a partir da leitura de Dussel. Este filósofo argentino apresenta uma filosofia particular: não é aquela filosofia clássica, européia; tem como *locus* a América Latina. É uma filosofia que parte dos excluídos, daqueles que estão na periferia da filosofia, e acreditamos ser essa a novidade no pensamento de Dussel: seu esforço por criar uma filosofia, e não apenas interpretar os clássicos europeus e norte americanos. Nas palavras de Dussel, a imitação da filosofia européia é “filosofia inautêntica. Tampouco poderíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel (e da filosofia preponderante), porque igualmente eram inautênticos” (1986, p. 190).

Dussel, ao propor uma filosofia da libertação, o faz porque percebe a presença de elementos opressores na filosofia clássica, impossibilitando assim uma identificação entre ela e a realidade latino-americana. Essa falta de identidade faz surgir a necessidade de uma filosofia latino-americana. Para Dussel, o último nome indicado como representante dessa filosofia européia é Martin Heidegger. Este pensador apresenta uma filosofia fundamentada na ontologia, ou, dito de outro modo, no sistema ontológico do pensamento e também do conhecimento.

A filosofia da libertação coloca-se justamente contra essa filosofia ontológica: é contraditória aos povos latino-americanos uma filosofia centrada

no sujeito, no ser, pois reduz-se o outro ao domínio do “eu”. Dentro de uma visão européia de filosofia, não há lugar para o “outro” ser. Não é possível mais do que um sujeito porque o outro, ao se relacionar com o ser, é objetificado. Conforme Dussel, “como totalidade espacial, o mundo sempre situa o eu, o homem ou o sujeito como centro; a partir de tal centro se organizam espacialmente os entes desde os mais próximos e com maior sentido até os mais distantes e com menos sentido” (1976, p. 30). Vemos então que um só é o ser e todos os demais são entes.

Diante dos problemas ambientais atuais, pode-se perceber com grande facilidade como os países ricos (anualmente reunidos como G 8 – os sete mais industrializados e a Rússia) colocam-se como o “ser” ou seja, o centro político, financeiro, bélico e intelectual, e que os países pobres ou chamados de emergentes são entes objetivados e notados apenas dentro de qualidades importantes para o grupo dos ricos. Questões atuais como emissão de dióxido de carbono são decididas por esse grupo, que assinam ou deixam de assinar protocolos conforme suas conveniências.

Assim, pela filosofia de Dussel percebe-se que a colonização é respaldada pela filosofia ontológica européia, já que o ser dá sentido (ou não) ao ente, que é periférico e destituído de sentido. Dussel deixa bem claro que os expoentes desse pensamento são: Kant, Hegel e Heidegger; também seus críticos: Feuerbach, Marx e Kierkegaard. Segundo o pensador argentino, não podem esses pensadores servir de base a um pensamento libertador na América Latina. Os primeiros por serem os formuladores de um modelo ontológico excludente, e os seus críticos por não terem elaborado uma crítica radical a ponto de romperem com essa visão ontológica.

Não podíamos contar nem com o pensar europeu preponderante (de Kant, Hegel ou Heidegger, porque nos incluem como “objeto” ou “coisa” em seu mundo; não podíamos partir daqueles que o imitaram na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel, porque igualmente eram inautênticos (DUSSEL, 1986, p. 190).

Emprestamos assim a visão de Dussel para afirmar a impossibilidade de uma ética ambiental dentro do modelo antropocêntrico ontológico, pois

segundo o pensamento do filósofo argentino, não é possível que haja um diálogo entre um ser que valora e um ente que é por ele valorado.

Apresentamos a seguir a proposta de ética de Apel e Habermas. Ambos compreendem a ética dentro da sua concepção de filosofia: Apel, em sua pragmática transcendental, busca uma fundamentação última para a filosofia; Habermas, com a pragmática universal, recusa uma fundamentação última, motivo pela qual apresentamos de modo geral a filosofia desses dois filósofos.

3.1 A FILOSOFIA DE APEL

A filosofia de Karl-Otto Apel segue a linha kantiana, a qual pergunta pelas condições transcendentais da possibilidade e validade do conhecimento. A diferença com Kant está em buscar respostas à possibilidade do conhecimento a partir da linguagem, da comunidade lingüística. Pretende uma transformação da filosofia transcendental a partir da filosofia da linguagem, buscando nela os pressupostos que sirvam como princípios últimos para a filosofia: “A filosofia da linguagem tem substituído a teoria tradicional do conhecimento; e não como tematização do objeto linguagem entre outros possíveis objetos do conhecimento, mas como reflexão sobre as condições lingüísticas de possibilidade do conhecimento” (APEL, *apud* STEIN e DE BONI, 1993, p. 297).

Apel apresenta assim, na história da filosofia, um novo paradigma: o paradigma lingüístico, que vem substituir o paradigma do ser da filosofia Clássica e o paradigma da consciência da filosofia Moderna. Supera assim a reflexão acerca da possibilidade da experiência, dando lugar a uma reflexão sobre as possibilidades da argumentação com sentido.

3.1.1 Reflexão transcendental como método da filosofia de Apel

O método da reflexão transcendental não se reporta mais à filosofia da consciência, mas da linguagem, que se baseia na semiótica de Peirce, que distingue na linguagem uma tríplice dimensão: sintática, semântica e pragmática.

Para Apel, essa filosofia da linguagem atual é uma continuidade da filosofia da consciência, uma vez que a linguagem substitui a consciência como tema e reflexão sobre a possibilidade do conhecimento: não há possibilidade de reflexão a não ser dentro de um jogo de linguagem¹⁴. É nesse jogo que aquele que argumenta defende sua posição, buscando um consenso entre sujeitos. Em Apel, o “eu penso” cartesiano é substituído pelo “nós argumentamos”.

Esse “nós argumentamos” se dá no discurso, o que pressupõe uma comunidade real de comunicação. Para que haja comunicação deve-se levar em conta o uso da linguagem pelo sujeito, e também o acordo intersubjetivo sobre esse uso. Para essa comunicação, mediada pela linguagem, pressupõe-se que os homens já têm uma pré-compreensão do mundo. Para compreender a estrutura da linguagem ele precisa ter uma experiência pragmática do sentido no mundo, descobrindo-se como ser-no-mundo, compreendendo o mundo e a si mesmo.

O valor pragmático transcendental da linguagem de Apel baseia-se no Segundo Wittgenstein, ou seja, nas Investigações Filosóficas (WITTGENSTEIN, 1981) que mostram a compreensão do mundo pela linguagem. Aprendendo comunicativamente a linguagem se aprende o significado de seguir uma regra, exercitando-se em uma determinada forma de vida, e refletindo também sobre esta forma de vida.

¹⁴ Um jogo de linguagem é aquele por meio do qual aprendemos a língua, por associação e repetição; é também o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. No ensino ostensivo as palavras são relacionadas às coisas por associação, e isso já nos é conhecido: aprendemos assim, com objetos, cores, números. Já o uso de palavras como *ali* e *aqui* são mostrados através do uso de palavras. As expressões não têm, sistematicamente, o mesmo uso; a diversidade de usos de uma expressão é muito grande: “Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras (WITTGENSTEIN, 1981, p. 11). Portanto, mesmo que haja semelhança entre os jogos de linguagem, eles têm funções diferentes. Nesse jogo, podemos usar uma palavra para exprimir uma frase (Ex.: “Lajota!” ao invés de “Traga-me uma lajota”): depende do modo como essa palavra é pronunciada. Quem comanda “Lajota!” pode fazê-lo de muitos modos diferentes conforme a entonação e a expressão facial. Isso tudo não está pronto na língua, a diferença está no seu emprego.

3.1.2 A fundamentação última da filosofia

Perguntar-se pela possibilidade de reflexão sobre a linguagem remete à pergunta pela possibilidade da filosofia. Assim como na linguagem é necessário saber qual o jogo, como a linguagem está sendo utilizada, é preciso também perguntar qual é o jogo de linguagem específico da filosofia que permite refletir sobre a relação linguagem-mundo. Essa reflexão transcendental, segundo Apel, constitui a auto-fundamentação da filosofia. Para Karl Popper, o conhecimento se constitui de grandes hipóteses que têm sua validade enquanto não se encontra uma refutação para essa hipótese – é um processo contínuo de busca pela falseabilidade de hipóteses, já que todo conhecimento é falível. Nega assim a fundamentação do conhecimento e da moral. Apel, ao contrário, defende a possibilidade da fundamentação, e a tarefa da filosofia é buscá-la. Para ele, o próprio falibilismo deve ter pressupostos evidentes, para permitir seu funcionamento. O método da falseabilidade só é possível no caso de uma comprovação empírica, que é própria das ciências e, portanto, falível. Difere do princípio pragmático-transcendental da não-contradição, que é especificamente filosófico¹⁵.

A linguagem possui a dimensão pragmática, e todo aquele que argumenta tem a obrigação de ser consistente no seu discurso, a fim de não incorrer em contradição performativa, ou seja, o sujeito não pode ao mesmo tempo falar e negar a validade do que constrói com seu ato de fala. Conforme afirma Apel “se alguém quisesse afirmar: eu contesto com argumentos que eu esteja argumentando e que assim deva reconhecer como incontestáveis as pressuposições de existência e de regras do argumentar válido”. (APEL, *apud* STEIN e DE BONI, 1993, p. 316).

Para que uma argumentação seja válida é preciso em primeiro lugar levar em conta quatro pretensões de validade: pretensão à inteligibilidade, à verdade, à correção e à veracidade. Em segundo lugar, é preciso que as pretensões de validade sejam passíveis de serem colocadas de maneira discursiva, ou seja, através de argumentos capazes de consenso. Em terceiro

¹⁵ O princípio de não-contradição é ontológico e é apresentado por Aristóteles (Metafísica) da seguinte maneira: “É impossível que uma coisa seja e não seja, ao mesmo tempo e sob a mesma relação” .

lugar, deve haver reciprocidade dialógica, o que implica igualdade de chances de participação de cada sujeito envolvido. E, em quarto lugar, é necessário a existência de uma comunidade ideal de comunicação, onde haja um “eu” que argumenta, um “tu” que também pode argumentar, tudo isso em um mundo real (HERRERO, 1997).

Enfim, a partir do princípio da não-contradição performativa Apel encontra a fundamentação última da filosofia (APEL, 1989, p. 67-84) . Apel fundamenta então a filosofia não por derivação, mas como recurso reflexivo sobre as condições de validade da argumentação, verificando se estas não incorrem em contradição.

3.2 A PRAGMÁTICA UNIVERSAL DE HABERMAS

Habermas é considerado herdeiro, assim como Apel, da “guinada lingüística” que marca a filosofia contemporânea. Ambos trabalham em um mesmo projeto, mas no pensamento desses filósofos existem diferenças fundamentais.

Como Apel, Habermas tem como centro de seu pensamento a linguagem e a comunicação. Para ele, assim, como para Apel, a filosofia da linguagem substitui a filosofia da consciência, das filosofias Clássica e Moderna. Habermas propõe, com a pragmática universal, uma reconstrução das condições universais e necessárias da possibilidade dos processos de comunicação.

Pela filosofia da linguagem Habermas propõe um conceito de razão que ultrapasse seu uso instrumental (modelo empirista e positivista), reducionista. No paradigma anterior da consciência, a razão está centrada no sujeito; no paradigma da linguagem, o centro é o entendimento entre sujeitos capazes de fala e de ação. Por isso Habermas fala em razão comunicativa e ação comunicativa, conceitos que estão voltados para o entendimento e para o consenso.

3.2.1 A pragmática universal como teoria da competência comunicativa

Através da pragmática universal, Habermas identifica as condições universais do entendimento, que estão presentes em qualquer situação possível de fala, partindo do pressuposto de que os indivíduos utilizam um sistema de regras implícito. O objetivo da pragmática universal é tornar explícitas essas regras, que tornam possível a comunicação, mostrando como é possível utilizar a linguagem orientada para o entendimento, sendo esse entendimento, para Habermas, a finalidade da linguagem.

Segundo o filósofo, a linguagem deve ser considerada para além dos seus aspectos fonéticos, que é competência da lingüística. Sua dimensão pragmática é passível de uma análise lógica, não sendo assim apenas objeto de estudo de ciências empíricas, como a psicolingüística e a sociolingüística.

A oração é a unidade fundamental da linguagem, e é papel da pragmática estabelecer regras universais que todo falante deve seguir para um emprego consistente de orações, dando assim Habermas o nome de “pragmática universal” para o programa de investigação que tem por objeto reconstruir a base universal de validade da fala.

Com base em Austin e Searle, Habermas toma como ponto de partida os atos de fala. Com isso, pretende ir além da questão semântica da linguagem: o uso de sentenças tem uma intenção comunicativa, por isso propõe uma outra guinada, a guinada pragmática. Para fundamentar a tese de que o modo original da linguagem é o uso comunicativo, vale-se da teoria dos atos de fala. Baseando-se nessa teoria, (1989, p. 79-80) desenvolve um conceito de agir social, ou mais precisamente, de *interação social por meio da comunicação lingüística*, que chama de *agir comunicativo*:

Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade... [que] os atores erguem com seus atos de fala [...] no agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão - e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta [se explica] pela *garantia* assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se

necessário, para resgatar a pretensão erguida [...] Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito [...] Graças à base de validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão.

Ao abordar a questão dos atos de fala, Habermas (1990, p.118) reúne elementos de Austin (1911-1960) e de Searle (1932-). Austin, em sua classificação dos atos de fala (ou atos de discurso) distingue *ato locucionário*, *ato ilocucionário* e *ato perlocucionário*. Todas essas características estão presentes no ato de falar. Essa distinção permite explicar o uso cognitivo da linguagem orientada para o entendimento e também passar para o discurso teórico das pretensões universais.

Ato locucionário: O ato de dizer algo. Consiste em proferir certos sons, em articular palavras que pertencem a um vocabulário e se conformam a uma gramática, e em usar essas palavras com certo sentido e referência. Com os atos locucionários o falante diz algo com significação, simplesmente.

Ato ilocucionário: Usado em cada ocasião para responder, assegurar, anunciar um veredicto, descrever, difere a cada uso. É o ato efetuado ao dizer, pelo dizer. Importam as circunstâncias de enunciação, em que as palavras devem ser “explicadas” pelo contexto. O ato ilocucionário refere-se ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes. O ato de dizer algo a alguém requer o emprego de uma oração, seja ela afirmação, promessa, mandato, confissão. De uma maneira geral, o agente se expressa mediante um verbo realizativo, empregado na primeira pessoa do indicativo, por exemplo, quando o falante dá uma ordem ou quando adverte alguém. No ato ilocucionário, o falante realiza uma ação enquanto diz algo.

Ato perlocucionário: Efeito provocado pelo falante sobre o ouvinte, sobre seus sentimentos, acarretando conseqüências, por exemplo, quando o falante adverte, o ouvinte pode amedrontar-se - era o que o falante pretendia. No ato perlocucionário, o falante, ao falar, causa um efeito sobre o ouvinte, ou seja, produz algo no mundo.

Em síntese, ao proferir o enunciado “Aviso que o ônibus está chegando”, três atos são realizados simultaneamente: a) locucionário: o de produzir certos sons ou certos grafismos segundo certas normas gramaticais; b) ilocucionário: o de fazer uma advertência ou de informar; c) perlocucionário: o de tornar alguém atento ou perplexo.

Os efeitos perlocucionários situam-se no nível das ações orientadas ao êxito, pois guardam em si propósitos que o falante tem, quando profere algo, e que nem sempre estão bem explicitados. Habermas (1990, p. 65) deposita nos atos ilocucionários o conteúdo comunicativo, porque eles se centram no sujeito que diz algo e também na certeza de que isso é entendido pelos demais. No enunciado perlocucionário não se dá o mesmo processo. De igual forma como ocorre com as ações orientadas para um fim, o conteúdo perlocucionário é determinado ou verificado na intenção do êxito, que nem sempre é expressa abertamente. Por isso, o êxito ilocucionário guarda uma relação interna com o ato de fala ou é regulado por convenções, enquanto os efeitos perlocucionários permanecem externos aos atos de fala. Os fins perlocucionários permitem que o falante, para obter o êxito desejado, não dê a conhecer ao ouvinte o conteúdo de sua proposição.

Habermas, ao definir as condições de um ato de fala, entende que só os elementos sob a força ilocucionária têm condições de oferecer pretensões de validade e aceitabilidade de consenso interpessoal. Por isso, o filósofo define como ação comunicativa

aquelas interações mediadas lingüisticamente em que todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários e só fins ilocucionários. Por sua vez, as interações em que ao menos um dos participantes pretende com seus atos de fala provocar efeitos perlocucionários em seu interlocutor, as considero como ação estratégica mediada lingüisticamente (1987a, p. 378).

Dessa maneira, ficam caracterizadas de um lado as ações teleológicas, em que os atos de fala são instrumentalizados, com fins estratégicos/instrumentais, ou seja, ações orientadas para o sucesso; de outro, as ações comunicativas, em que os atos de fala têm a intenção de argumentar sobre o sentido do que é dito, com propósitos comunicativos. Essas ações comunicativas, que têm suas raízes nos atos de fala (HABERMAS, 1987b, p.

91) são o interesse do trabalho filosófico de Habermas. Nessa nova visão, a racionalidade está fundamentada em um novo paradigma lingüístico, que exige uma prática argumentativa com vistas a um consenso. Nesse ambiente de atos de fala só é admissível o uso da força argumentativa, medida pela solidez dos argumentos.

Uma ação comunicativa é, portanto, uma forma de ação social, em que os participantes, em igualdade de condições, se envolvem para expressar ou produzir opiniões pessoais, sem coerção, decidindo, através do melhor argumento, ações que visem determinar a sua vida social:

Com os atos de fala, o falante necessariamente levanta uma pretensão de validade: que o enunciado seja verdadeiro, que a expressão tenha veracidade e que sua emissão seja correta, dentro de normas reconhecidas. Habermas aponta ainda a pretensão de intelegibilidade, ou seja, a escolha de uma expressão compreensível, em que falante e ouvinte possam compreender-se.

A pragmática universal habermasiana pode ser definida como uma investigação sobre as condições que são necessárias para o êxito do ato de fala. Se forem cumpridas, a força ilocucionária se dará, estabelecendo a relação pretendida pelo falante. Para que isso aconteça cada falante deverá mostrar as razões para a pretensão de validade de seu ato de fala, de modo que estas razões sejam aceitas pelo interlocutor, havendo entendimento mútuo, numa comunicação livre de coação.

Se as Pretensões de Validade Críticas forem postas em dúvida, a comunicação se tornará problemática, devendo-se voltar à situação normal: no caso da pretensão de veracidade, verificar se o falante não está mentindo, o que pode ser feito comparando sua fala com seu comportamento. No caso das pretensões de verdade e normatividade, suspende-se a interação e entra-se na comunicação discursiva, e esse discurso deve buscar as Pretensões de Validade Críticas: os participantes procuram dar as razões, justificar as razões de seus atos de fala, e isso através de argumentos e nunca pela ameaça ou coação, apenas pela força do melhor argumento.

Dessa forma, o entendimento é alcançado pela força do melhor argumento dentro de uma situação discursiva, e os participantes devem estar em uma “situação ideal de fala”. Essa situação ideal de fala deve ser

considerada critério da argumentação discursiva, que deve dar chance para que todos tenham igual chance de exercer seus atos de fala.

3.3 PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL OU PRAGMÁTICA UNIVERSAL?

A diferença entre Apel e Habermas está na questão sobre se os pressupostos da argumentação têm uma fundamentação última. Para Apel, os pressupostos de argumentação são condição de possibilidade, a priori, que têm como método de sua comprovação a auto-contradição performativa.

Habermas busca reconstruir as bases da validade da fala. Para ele, esses pressupostos de validade carecem de alternativa, e poderiam deixar de valer caso fossem descobertos outros pressupostos. Assim, a proposta de Habermas é reconstruir as bases universais de validade do processo de compreensão, de uma fala com sentido. Seu projeto não deve ser qualificado como transcendental, mas alinha-se às ciências sociais reconstrutivas. Para ele, a argumentação tem um saber implícito, e é esse saber que é procurado, com suas regras que dão ao falante competência comunicativa. A pragmática universal tem como tarefa explicitar o saber que está implícito nas regras, e que torna possível uma argumentação com sentido. Reconstruir é, para Habermas, refletir sobre as condições de possibilidade das competências do sujeito, capaz de conhecer, de falar e de agir. Isso leva em conta também a experiência empírica, diferentemente de Kant na dedução transcendental. Toda reconstrução é hipótese, que deve ser comparada com novas experiências. É um “transcendental fraco”, pois descobre os pressupostos universais da experiência, mas admite que eles são provisórios, válidos enquanto não surgem substitutos. São universais enquanto não são refutados, portanto Habermas nega assim a fundamentação última de Apel.

Apel chegou aos pressupostos últimos da argumentação como fundamento último das pretensões de validade do discurso com sentido e da moral considerando-os de caráter transcendental e a priori. Para Habermas, essa regra vale porque não há outra alternativa, o que não justifica a sua fundamentação: “a comprovação de contradições performativas presta-se à identificação de regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona: se

se quer realmente argumentar não há nenhum equivalente para elas” (HABERMAS, 1989, p. 18).

Para Habermas, a tentativa de fundamentação de Apel o leva de novo à Filosofia da Consciência: “o fato de que Apel se aferra à pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental, explica-se, no meu entender, por um retorno inconseqüente a figuras do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem” e, para Habermas, Apel “baseia a pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental na identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão somente sob as condições da filosofia da consciência” (HABERMAS, 1989, p. 119).

Para Habermas, não existe nenhum problema em se negar uma fundamentação última à fundamentação pragmático-transcendental, de modo especial para a ética: “as intuições morais do cotidiano não precisam do esclarecimento do filósofo” (HABERMAS, 1989, p. 121). A filosofia, nesse caso, deve ser usada, como em Wittgenstein, com função “terapêutica”, ou seja, esclarecendo confusões que ela mesma provocou na cabeça das pessoas.

Habermas insere, assim, a ética no círculo das ciências reconstrutivas, que se referem aos fundamentos do conhecer, do falar e do agir, sendo portanto representação moral e jurídica empiricamente constatada, inserida em teorias da evolução da consciência moral e jurídica.

4 A ÉTICA DO DISCURSO DE APEL E HABERMAS

Apesar das discordâncias acerca da fundamentação última, Habermas e Apel são os maiores representantes da “transformação da filosofia”, ou seja, da superação da filosofia transcendental da consciência (Modernidade) a partir de uma pragmática transcendental da linguagem.

A ética do discurso de Apel e Habermas segue a linha kantiana, por ser:

a) Cognitivista: as questões éticas devem ter uma pretensão de validade igual à pretensão de verdade, do discurso argumentativo. Por isso, as questões práticas devem ser decididas racionalmente. Os juízos morais são assim racionais, não dependendo de afetividade ou escolha subjetiva.

b) Formalista: apresenta princípios regulativos formais, que devem ser seguidos para que se legitime uma norma moral. Não leva em conta conteúdos materiais e históricos de determinada situação particular, mas busca universalizar uma norma válida. A ética do discurso apenas oferece um procedimento, que é o discursivo-consensual, para a resolução de questões prático-morais, ou para que seja validado um juízo moral. Para Habermas, “o discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente” (HABERMAS, 1989, p. 148).

c) Universalista: todo aquele que participa de um discurso é capaz de chegar à aceitação de normas morais. Somente serão válidas aquelas normas que tenham um alcance universal, independentemente da situação cultural ou social a que pertence aquele que emite o juízo.

d) Deontológica: pergunta-se pelo que é bom para todos, e não pretende ser uma ética da vida boa ou do bem viver. Procura aquilo que pode ser moralmente válido para todos, não se preocupando com o Bem ou com a felicidade que se possa conseguir. Trata apenas da ação correta e justa.

A ética do discurso pretende ser, conforme visto acima, uma “transformação lingüístico-pragmática” da ética kantiana: inspira-se em Kant mas é concebida a partir da intersubjetividade do uso da linguagem. Foge assim da concepção monológica de uma consciência solitária, conforme o

pensamento de Kant. Fugindo da ética da “intenção” kantiana, Apel e Habermas aproximam-se de Max Weber, pois vêem na ética do discurso uma ética de responsabilidade solidária ou, dito de outro modo, uma ética que leva em conta as conseqüências das ações e atividades dos sujeitos, sendo considerados também todos aqueles que são afetados por essas ações¹⁶.

A ética do discurso, mostrada aqui em suas linhas gerais, é apresentada em seis momentos, e procura: 1) apresentar uma análise feita por Apel e Habermas acerca da situação da ética na atualidade, sobre a necessidade e a possibilidade da fundamentação da ética na era da ciência e da tecnologia; 2) tratar sobre o conceito da racionalidade de Apel e Habermas, sobre o qual fundamentam a ética da responsabilidade solidária; 3) mostrar como Apel e Habermas chegam a um princípio ético universal; 4) apresentar a argumentação dos dois filósofos sobre a dedução e fundamentação do princípio de universalização a partir das regras do discurso racional; 5) mostrar a superação da ética kantiana da intenção a partir de uma proposta da ética da responsabilidade solidária; 6) mostrar a ética da responsabilidade solidária como correspondendo ao sexto estágio de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

4. 1 A SITUAÇÃO ÉTICA NA ATUALIDADE

4 1.1 O problema situado

Apel e Habermas constataam que nossa época passa por uma crise da racionalidade, por isso propõem a fundamentação da ética do discurso. Essa crise se manifesta na descrença dos princípios que fundamentam o conhecimento, e é o resultado do que os dois filósofos chamam de instrumentalização da razão, que ocorre a partir da Modernidade. Nesse período, o grande avanço científico e tecnológico fez com que só fosse considerado legítimo o uso da razão nas ciências formais (matemática) e das ciências factuais (empírico-analíticas).

¹⁶ A ética da responsabilidade solidária que faz Apel e Habermas aproximarem-se de Weber não será tratada aqui, uma vez que não é esse o objetivo desta tese. Porém, representa assunto interessante a ser tratado em pesquisa futura.

O iluminismo, ocorrido na Modernidade, produziu a cientifização da razão, e todas as questões que ultrapassam o campo da ciência ficam sem possibilidade de fundamentação, como é o caso das sentenças normativas.

Para Apel, esse avanço científico-tecnológico trouxe questões éticas nunca antes imaginadas: riscos e conseqüências da bomba atômica, superpopulação, poluição da ecosfera e escassez de recursos naturais. As ações humanas, que fazem uso da ciência e da técnica, têm alcance global, por isso, já não é suficiente uma ética que regule as ações de uma microsfera (de relações familiares e de vizinhança) nem uma ética de uma mesosfera (política nacional) mas é necessário uma macroética, de uma macrosfera que venha a abranger os interesses humanos em escala mundial (APEL, 1994, p. 73).

Assim como os problemas decorrentes do uso da técnica e da ciência afetam toda a humanidade, da mesma maneira se manifesta a necessidade de uma macroética que venha a responsabilizar todos os indivíduos pelos atos imprevisíveis e efeitos secundários que podem resultar das ações humanas.

O pensamento de Apel aproxima-se de Hans Jonas, pois afirma que necessitamos hoje de uma “ética de responsabilidade solidária”, em nível planetário. Não é possível se pensar, hoje, em uma ética de pequenos grupos, uma vez que os problemas resultantes dos avanços tecnológicos envolvem a todas as pessoas do mundo. Diante disso é necessário que se encontrem princípios éticos racionalmente fundamentados e que tenham validade universal, envolvendo toda a humanidade e que criem uma responsabilidade solidária, preservando o espaço atual e considerando as gerações futuras.

Ao fazer uma análise da realidade atual, Apel apresenta um paradoxo: da mesma forma que é urgente uma ética com validade universal, fica muito distante a possibilidade de se fundamentar racionalmente essa ética universal. Isso acontece porque os conhecimentos, hoje, devem seguir os modelos científicos de validade objetiva, neutros, isentos de valor. Nesse modelo, questões morais são consideradas subjetivas, pessoais. Não é levada em conta a validade intersubjetiva de normas morais e juízos de valor (APEL, 1994, p. 74), reduzindo-se assim a pretensão de validade da ética a reações irracionais, emocionais ou arbitrárias. Resta assim à filosofia abrir mão da fundamentação das normas éticas, restando a ela fazer uma descrição isenta

de valoração das normas que são realmente usadas, fazendo surgir uma “metaética analítica” que, nas palavras de Apel, “se entende a si mesma como descrição científico-teórica, não valorativa, do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado discurso moral” (APEL, 1994, p. 75).

A análise feita por Habermas vai no mesmo sentido de Apel, mostrando que na Modernidade surgem duas esferas de ação: a esfera do mundo da vida (razão consensual comunicativa) e a esfera do sistema (razão instrumental). Essa última se revela nas relações sociais do sistema capitalista onde poder e dinheiro (Estado e mercado) servem como fatores que legitimam a ação.

Habermas parte da análise feita por Max Weber sobre a modernização das sociedades. Para Weber, nas sociedades, as esferas objetiva, social e subjetiva das relações com o mundo estavam todas inseridas em um todo indistinto, dominado pela religião. Na Modernidade, o mundo objetivo passa a ter consonância com a ciência; a moral, ao mundo social de normas; a arte, ao mundo subjetivo (ROUANET, 2004, p. 339). Dentro dessa realidade, os indivíduos podem levantar pretensões de validade dentro de determinado mundo, sendo que essas ações podem ser aceitas ou recusadas pelos outros indivíduos dentro de outro mundo. Agora, os indivíduos podem coordenar suas ações de acordo com critérios racionais inerentes ao processo comunicativo não mais estando presos aos domínios da religião.

Esse processo apresenta um lado positivo e outro negativo. No lado positivo, há uma libertação dos domínios da religião; no lado negativo, esse processo de racionalização possibilitou o avanço desmedido da razão instrumental, onde as questões sociais parecem poder ser resolvidas através do poder, do dinheiro, do cálculo, do comércio. A esse processo Habermas chama de “colonização do mundo da vida”: é a razão instrumental tomando o lugar da razão comunicativa nas relações entre sujeitos lançando mão do recurso à racionalidade meio-fim (instrumental) para resolver todas as questões.

Da mesma forma, questões morais passam a ser tratadas como questões técnicas, sendo que questões controvertidas são solucionadas por especialistas, sem discussão pública. É a divisão da sociedade em sistemas sociais autônomos, organizados de forma técnica (ROUANET, 2004, p. 340). A tradição vai se perdendo, a eticidade perde sua importância quando a ação

sistêmica (que visa o êxito) toma o lugar da ação comunicativa (que é orientada para a compreensão intersubjetiva).

Os sistemas de produção não dão lugar aos sujeitos – é um sistema objetivo. Nele, a lógica da produção não permite pensar a responsabilidade da ação ética, seja ela individual ou coletiva. Até mesmo a vida humana passa a ser concebida tecnicamente, assim como as relações intersubjetivas. Questões éticas são resolvidas tecnicamente, e toda a ação humana passa por um processo crescente de instrumentalização, tanto no nível individual quanto no social.

Para Habermas, o avanço da racionalidade científica levou a uma fragmentação da razão, pois surge uma diversidade de saberes, que se tornam autônomos e têm objeto próprio. Para o pensador, a razão deve ser entendida de modo unitário: a “unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes” (HABERMAS, 1990, p. 153).

Tanto Apel quanto Habermas concluem que é preciso pensar uma outra razão diferente da razão instrumental, que não seja entendida através de cálculos matemáticos e conclusões lógicas, característica da filosofia da consciência orientada pela relação sujeito-objeto. Habermas afirma que é necessário, hoje, um conceito amplo de racionalidade; não uma racionalidade que deixe de lado questões referentes à racionalidade instrumental mas que, além dessas, leve também em conta as questões morais e expressivas: uma razão entre sujeitos, intersubjetiva. É a razão comunicativa, a razão que surge do consenso.

4.1.2 Um novo conceito de racionalidade: a ética da responsabilidade solidária

Pelo que foi exposto, conclui-se que, para Apel e Habermas, não é possível fundamentar uma ética universal dentro da atual situação histórica. Por isso, a ética do discurso apresenta um novo conceito de racionalidade, que se baseia em ações entre sujeitos (intersubjetiva), que chamam de racionalidade comunicativa. Esta tem como ponto de partida a pragmática (que para Apel é transcendental, e para Habermas, universal), em que o essencial é

a ação humana mediada pela linguagem, e em que se passa de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem.

O conceito de racionalidade consensual-comunicativa se baseia em uma teoria consensual da verdade. Segundo essa teoria, afirma Habermas que “a verdade é uma pretensão de validade que vinculamos aos enunciados ao afirmá-los” (HABERMAS, 1989, p. 114).

Isso significa que, ao afirmar algo, o falante levanta a pretensão de que o que afirma é verdadeiro, e que em um discurso argumentativo essa pretensão pode ser verificada. Só é verdadeiro um enunciado quando a pretensão de validade está justificada, ou seja, quando pode ser fundamentado argumentativamente, o enunciado é verdadeiro.

A verdade dos enunciados depende, assim, do que Habermas chama de desempenho discursivo: aquele que diz algo pode justificar o que foi dito de modo que, intersubjetivamente, possa ter sua validade reconhecida (HABERMAS, 1989).

Na ética, para Apel e Habermas, não só a verdade é uma pretensão de validade. Existem quatro pretensões de validade: Além dela, a verdade, a inteligibilidade, a correção e a veracidade – juntas, elas constituem a racionalidade. Uma proposição normativa levanta pretensão de validade, passível de desempenho discursivo: pode ser justificada no discurso. Já as outras duas pretensões de validade (a inteligibilidade e a veracidade) não são resolvidas discursivamente. A primeira é condição da comunicação, e a segunda precisa ser comparada com as ações do falante para se certificar de sua consistência.

Na ética do discurso, a racionalidade é discursivo-argumentativa e tem por fim o entendimento, ou seja, busca o consenso sobre as pretensões de validade dos atos de fala em uma comunidade de comunicação. Essa racionalidade comunicativa difere da racionalidade estratégica, pois os agentes coordenam suas ações em um consenso mútuo, enquanto na ação instrumental, os agentes utilizam-se uns aos outros buscando fins subjetivos, instrumentalizando-se. É a ação comunicativa e a ação estratégica, sendo que somente na primeira se faz o uso legítimo da linguagem, e na segunda se faz um uso parasitário da linguagem.

Temos em Habermas, dessa maneira, o conceito de racionalidade: capacidade de sujeitos capazes de linguagem e ação de justificar suas emissões e manifestações, ou seja, mostrar suas razões em defesa da validade de seus atos de fala, de forma que estes possam ser criticados e fundamentados, em um processo argumentativo-discursivo, e que ocorre em três níveis: no mundo objetivo (fatos), subjetivo (vivências) e social (normas).

Conclui-se portanto que a racionalidade comunicativa é um novo conceito de racionalidade, e mais amplo, pois engloba, além do aspecto instrumental, aspectos prático-morais e estético-expressivos. Com esse conceito, Apel e Habermas pretendem separar a razão instrumental, que se desenvolveu a partir da Modernidade e que acredita poder resolver as questões por meio de razões instrumentais. A racionalidade comunicativa engloba ainda questões práticas, relativas à questão “o que devemos fazer”, mostrando que esta é uma questão passível de justificação racional intersubjetiva (HABERMAS, 1989, p. 63).

4.1.3 O princípio ético universal de Apel e Habermas

Pelo princípio da auto-contradição performativa, Apel demonstra a possibilidade da fundamentação filosófica frente ao falibilismo crítico. Isso permite mais do que o argumentar filosófico: permite fundamentar uma ética.

A proposta fundamental da ética do discurso parte do pressuposto de que todo aquele que argumenta é obrigado a reconhecer sua participação em uma comunidade real de comunicação, que é ao mesmo tempo uma comunidade ideal de fala. Uma comunidade real apresenta as condições necessárias a qualquer discurso, e em uma comunidade ideal, todo aquele que argumenta tem que fazer valer as condições e os pressupostos universalmente aceitos, da comunicação, que são preceitos moralmente aceitos. Esses preceitos pressupõem que todos os envolvidos na discussão buscam cooperativamente a solução para os problemas que afetam a coletividade, em igualdade de direitos de todos os participantes da comunicação, excluindo-se toda coação externa e toda instrumentalização do discurso, prevalecendo apenas a força do melhor argumento. É um princípio ético-discursivo, que

substitui através de uma transformação lingüístico-pragmática o princípio kantiano de universalização.

4.1.4 Dedução e fundamentação do Princípio de Universalização (PU)

Apel e Habermas partem do pressuposto que todos aqueles que argumentam devem reconhecer a correção das regras do discurso. Essas regras regem-se pela lógica de uma situação ideal de fala, que deve existir necessariamente para que se alcance o consenso. A única “coação” permitida é a “coação” do melhor argumento. Segundo Habermas, as regras de uma situação ideal de fala são as seguintes:

- 3.1 É lícito todo sujeito capaz de falar participar de Discursos.
- 3.2 a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- 3.3 Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção externa exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em 3.1 e 3.2” (HABERMAS, 1989, p. 116).

A partir dessas regras, só serão aceitas normas se vale o princípio de universalização (PU); se todos que falam têm as pretensões de validade, então aceitarão intuitivamente o PU. Esse princípio é assim descrito por Habermas: U = “que as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultaram de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, possam ser aceitos sem coação por todos (HABERMAS, 1989, p. 116).

O PU é, ele mesmo, uma regra da argumentação moral, pertencendo então à lógica do discurso. Junto ao PU, Habermas apresenta o princípio D, que é o princípio da Ética do Discurso. Segundo o autor, esse princípio “exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica do Discurso” e

D = “só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116).

Vê-se assim que a ética do discurso não pretende fundamentar normas. O que ela propõe é um princípio procedimental para regular o discurso, para que a partir desse discurso entrem em vigor as normas, pois é um discurso que leva em consideração as necessidades reais de todos os afetados e os seus interesses, e também leva em consideração as conseqüências que vão decorrer a partir do surgimento da norma. É este princípio que é fundamentado de forma pragmático-transcendental através da reflexão sobre as condições normativas de possibilidade da argumentação, condições que não podem ser negadas sem que haja auto-contradição performativa.

4.1.5 Ética do discurso como superação da ética kantiana da intenção

Para Apel e Habermas, a ética do discurso supera a ética kantiana, pois esta última tem a validade das normas em uma perspectiva monológica: o sujeito, isolado, faz um “teste mental” para comprovar a universalidade de uma máxima. Para a ética do discurso, ao contrário, a validade universal de uma norma se dá através de um discurso intersubjetivo, em uma comunidade de indivíduos que argumentam. Uma norma será válida se passar por um processo de argumentação e consenso, onde todos os envolvidos têm papel ativo em um processo dialógico.

Pelo princípio U e D, a ética do discurso pretende demonstrar que uma norma é válida universalmente não pelo princípio da não contradição com o pensamento (ética kantiana), mas porque os indivíduos assumem as conseqüências e efeitos que podem resultar do seguimento universal da norma. E essa possibilidade de universalização é buscada a partir do diálogo, em que são considerados os possíveis afetados pelo seguimento da norma. Assim, a ética do discurso pode superar o princípio da ética kantiana, reformulando o imperativo categórico.

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal (HABERMAS, 1989, p. 88).

Para Apel, Kant não conseguiu completar seu projeto de fundamentação da ética por ter partido do “eu penso” cartesiano como ponto fundamental para uma reflexão transcendental. Ora, pelo princípio kantiano não é possível uma lei moral, já que esta obtém seu sentido em uma regulação intersubjetiva numa comunidade. Kant falhou em seu programa de fundamentação por não ter percebido a necessidade de uma dimensão transcendental da intersubjetividade: partiu de um princípio subjetivo da razão.

A ética kantiana também é superada pela ética do discurso quando esta última propõe que todos os envolvidos na elaboração das normas sejam co-responsáveis pelas conseqüências, uma vez que participam discursivamente da criação de tais normas. Por isso é que Apel e Habermas também se referem à sua proposta como uma “ética da responsabilidade solidária”: em outras palavras, uma ética que não leva em conta apenas a intenção do sujeito que age, mas que inclui, já no seu princípio, a responsabilidade pelas conseqüências das ações.

4.1.6 A ética da responsabilidade solidária e o Sexto Estágio de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg

A ética do discurso pode ser entendida como uma ética de princípios, e não de normas, por isso pode ser relacionada no nível pós-convencional do desenvolvimento da consciência moral.

A teoria do desenvolvimento da consciência moral foi desenvolvida por Kohlberg a partir da teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget¹⁷. Para

¹⁷ O psicólogo e pedagogo Jean Piaget realizou, a partir de uma pesquisa com crianças dos bairros de Genebra, na Suíça, um estudo pioneiro sobre o desenvolvimento do critério moral. Segundo ele, a formação da consciência moral da pessoa segue, basicamente, quatro etapas.

1ª) Anomia (do grego a, "negação, ausência", + nomos, "lei" = sem lei). É a etapa do comportamento puramente instintivo, que se orienta apenas pelo prazer e pela dor. A criança procura o prazer e foge da dor, sem relacioná-los a normas morais.

No adulto, a anomia revela o nível muito baixo de moralidade, ou seja, falta de responsabilidade e de ideal moral. Exemplificado, seria o caso do motorista que "voa" com seu automóvel apenas pelo prazer de correr, sem considerar as conseqüências de seu ato.

2ª) Heteronomia (do grego héteros, "outros", + nomos, "lei" = lei estabelecida ou imposta por outrem). Nessa fase, a criança obedece às ordens para receber a recompensa ou para evitar o castigo. Entre adultos, é o caso do motorista que observa as leis de trânsito só para não ser multado.

3ª) Socionomia (do latim socius, "companheiro, colega", e do grego nomos, "lei" = lei interiorizada do convívio). Nessa etapa, os critérios morais da criança vão se afirmando por meio de suas relações com outras crianças. Ela vai interiorizando noções de responsabilidade,

Kohlberg, a cada estágio do desenvolvimento cognitivo corresponde um estágio da consciência moral. Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas (1989, p. 49 e seguintes) apresenta a teoria de Kohlberg.

Segundo essa teoria, os indivíduos percorrem uma série de estágios que correspondem (sem serem idênticos) ao método filosófico de resposta ao que deveriam fazer para alcançar um nível de competência maior e melhor. Para Habermas, a importância da teoria de Kohlberg está em oferecer uma defesa à ética do discurso diante daqueles que apresentam o argumento da relativização da moral, afirmando que diferentes culturas apresentam diferentes concepções morais. Para Habermas, diante dessa afirmação, a teoria de Kohlberg se contrapõe, pois a partir dela é preciso “a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de conteúdos em face das formas universais do juízo moral e b) explicar as diferenças estruturais que ainda subsistem como diferenças dos estágios de desenvolvimento da capacidade de julgar moral” (1989, p. 114).

Apel insiste que é preciso uma fundamentação normativa da hierarquia valorativa da teoria de Kohlberg, no sentido de uma fundamentação apriorístico-transcendental, para que a teoria tenha sentido.

A seguir, com base no pensamento de Apel e Habermas, apresenta-se resumidamente a teoria do desenvolvimento de Kohlberg. Esta teoria apresenta três níveis, e cada um deles é dividido em dois estágios.

Primeiro nível – Pré-convencional.

Estágio 1 – do castigo e da obediência.

Nesse estágio as crianças não realizam operações mentais concretas (reciprocidade e reversibilidade), apenas esperam de suas ações que não tenham efeitos ruins (castigo). Compreendem esse castigo como uma “ordem”

obrigações, respeito, justiça. Começa a não fazer aos outros o que não gostaria que fizessem com ela. Age sempre buscando a aprovação ou evitando a censura dos outros.

Entre adultos, é o caso do motorista que dirige preocupado consigo mesmo e, sobretudo, com o que os outros pensam dele.

4ª) Autonomia (do grego, autós, "próprio" + nomos, "lei" = lei própria). Nessa fase, a criança já interiorizou as normas morais e passa comportar-se de acordo com elas. É a etapa mais elevada do comportamento moral.

Entre adultos, é o caso do motorista que na direção do automóvel, orienta-se pelas leis de trânsito e por seus próprios princípios internos de conduta (BÓRIO In: CORDI et al. 1995. p. 46-47.

social em que os fracos devem obediência aos fortes. Qualquer desobediência gera castigo.

Estágio 2 – de objetivo instrumental individual e de troca.

As crianças começam a executar as operações mentais concretas, entendendo a justiça como reciprocidade (troca de dons e de serviços) no sentido da troca de agrados ou punição.

Segundo nível – Convencional

Estágio 3 – das expectativas interpessoais mútuas, dos relacionamentos e da conformidade.

As crianças (ou jovens) estão em condições de assumir funções, dentro de grupos de relações próximas (família, amigos, conhecidos). Nesse estágio não se tem ainda uma base de universalização para o “ser bom” e para a ação correta.

Estágio 4 – da preservação do sistema social e da consciência.

É o estágio da lei e da ordem, onde a relação recíproca de direitos e deveres é intermediada e limitada pelo sistema social.

Terceiro nível – Pós-convencional

Estágio 5 – dos direitos originários e do contrato social ou da utilidade.

O que é levado em conta nesse estágio é a perspectiva do legislador. Pode-se recorrer ao direito natural dos indivíduos de fundamentar as regras da sociedade onde querem viver através de contratos, modificando-os se preciso.

Estágio 6 – dos princípios éticos universais.

Esse estágio supera os princípios do utilitarismo e do contrato social, fazendo valer dois princípios de uma “lei maior”: autonomia das pessoas e igualdade de direitos das pessoas em todas as situações.

A ética do discurso, sendo uma ética formal, universalista e procedimental, corresponde ao sexto estágio do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, levando essa proposta ao plano da argumentação. Não oferece normas reguladoras para situações particulares, mas apresenta princípios que devem ser universalmente seguidos em um procedimento que permite aos sujeitos passarem de um estágio a outro, pela argumentação, até chegar ao consenso a respeito das normas. Para Habermas, a teoria do desenvolvimento moral é um aprendizado; transposto para o plano da argumentação, mostra a lógica a ser seguida para a validação

das normas. Para os juízos morais, a instância última de validação é a ética discursiva, que explicita os pressupostos últimos da argumentação moral, verdadeiros e válidos para todos. Para que alguém participe dessas argumentações morais, é preciso que aceite esses pressupostos, a fim de que se torne possível o consenso racional. Assim, por corresponder ao último estágio do desenvolvimento da consciência moral, a ética do discurso é uma ética pós-convencional de princípios.

5 DUAS CRÍTICAS DE TUGENDHAT À ÉTICA DO DISCURSO

Tugendhat, em sua obra *Lições sobre ética* (2003) apresenta duas críticas à ética do discurso: o problema da circularidade na dedução do PU e a confusão feita por Habermas entre a esfera moral e a esfera política.

5.1 A CIRCULARIDADE NA DEDUÇÃO DO PU

Tugendhat analisa o problema da circularidade do PU a partir de dois textos de Habermas: *Teorias da verdade* e *Notas pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*. Segundo ele, no primeiro texto Habermas procura definir o que é uma situação ideal de fala, o que se dá a partir de regras que precisam ser observadas. Estas condições são de dois tipos:

a) Condições triviais

a1) que todos os participantes tenham as mesmas chances de participar do diálogo

a2) que todos os participantes devem ter chance igual para a crítica

b) Condições não triviais

b1) todos os falantes devem ter chances iguais para expressar atitudes, sentimentos e intenções

b2) apenas são admitidos no discurso falantes que tenham as mesmas chances como agentes para dar ordens, se opor, permitir, proibir.

Tugendhat admite serem essas regras autênticas regras do discurso, mas apenas quando impedem que fatores de poder perturbem a argumentação. Para o filósofo, b2 é decisiva, pois garante a imparcialidade nos discursos. Partindo dessa condição, não estão em “pé de igualdade” diálogos entre, por exemplo, senhores e escravos, empregadores e empregados, pais e filhos. Se, para que um discurso seja autêntico, tenha que se dar em pé de igualdade, temos então que criar um princípio de igualdade de condições que regule a vida das pessoas, e não apenas o discurso - seria um princípio anterior ao próprio discurso.

A igualdade de condições para Habermas é condição que garante a racionalidade do consenso normativo, mas ao mesmo tempo essa igualdade de

condições resulta do consenso. Aqui, temos um círculo de argumentação, pois o que deveria ser fundamentado pelo discurso argumentativo (imparcialidade) já é um pressuposto do princípio moral que regula os discursos. Habermas se enreda, assim, em uma circularidade.

Para fugir dessa situação, Habermas procura fundamentar o PU em uma pragmática universal, afirmando que uma situação ideal de fala é regida por regras que, se feridas, cai-se na contradição performativa. Para Tugendhat, se fosse possível provar isso, estaria provado que um discurso que fere essas regras é um discurso irracional e, uma vez que PU resulta dessas regras, estaria ele fundamentado de forma absoluta (TUGENDHAT, 2003, p. 168). Tentar negar PU seria o mesmo que cair em contradição performativa-concluindo-se que PU decorre do princípio de não-contradição. Para Tugendhat, não é isso o que acontece, e Habermas cai outra vez em uma nova circularidade.

Como já foi citado anteriormente, Habermas deduz PU das regras do discurso. Para Tugendhat, a única regra moralmente relevante é 3.2, pela qual é lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos, necessidades. Tugendhat afirma ser essa condição fraca demais para conduzir normas morais e para o PU, pois em uma situação em que se buscasse fixar normas, isso poderia ser feito sem considerar o que é expressado pelo grupo. Por exemplo: alguém que detivesse o poder poderia deixar que os afetados expressassem suas opiniões, sem, contudo, considerar as manifestações dos subordinados.

Habermas argumenta que as normas não poderiam ser fixadas por quem detém o poder, e sim coletivamente, por aqueles que manifestaram seus desejos participando do discurso, em situação de igualdade de poder. Daí resulta, segundo Tugendhat, uma moral igualitária, mas isso novamente leva a uma circularidade (3.3): “*ou* é deixada de lado a quarta condição de ‘Teorias da Verdade’ e, então, não resulta nada de normativo; *ou* ela é assumida ‘explícita ou implicitamente de novo’. Então o argumento é um círculo. Uma terceira possibilidade não existe” (TUGENDHAT, 2003, p. 169). Tugendhat mostra assim que para tentar derivar o princípio U das regras do discurso (3.1 a 3.3) Habermas teve que acrescentar uma premissa ao argumento¹⁸, destacando a

¹⁸ Esse é o argumento completo de Habermas: “Se todos os que entram em argumentação têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob a

frase “e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regrado matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas”. Para Tugendhat, se tirarmos essa proposição, não acontece nada, e se a deixarmos, isso resulta em uma tautologia¹⁹ (se p então p). Isso faz com que as proposições 3.1 a 3.3 não representem mais papel nenhum (TUGENDHAT, 2003, p. 169).

5.2 CONFUSÃO HABERMASIANA ENTRE A ESFERA MORAL E A ESFERA POLÍTICA

Outro problema encontrado por Tugendhat em *Lições sobre ética* refere-se ao princípio D, onde todas as questões morais devem ser resolvidas com base em um consenso que deve realizar-se em um discurso real dos envolvidos. Isso significa que as normas que serão seguidas deverão necessariamente passar por discussão e consenso entre os envolvidos.

Tugendhat aceita a necessidade de um discurso democrático, no qual os indivíduos entram em igualdade de condições. Na democracia, nem sempre se consegue um consenso pleno, e por isso domina o princípio da maioria, o que se chega por uma decisão coletiva. O que ele não aceita é que esse procedimento tenha que valer para as normas morais, pois afirma que para elas não é possível se chegar a um consenso – não é possível se chegar a um acordo sobre questões morais. Nesse ponto Habermas estaria fazendo uma confusão entre questões políticas e jurídicas, e questões morais, pois ao afirmar que questões morais devem ser resolvidas por meio de consenso que tem a forma de um consenso político (democracia), de outro lado afirma que esse consenso não pode representar uma decisão coletiva e sim um consenso perfeito, isso é um absurdo, e Tugendhat conclui que “a suposição de que

forma de regras do Discurso (3.1) a (3.3); e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regrado matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de ‘U’”. (HABERMAS, 1989, p. 115-116).

¹⁹ Tautologia: Fórmula sempre verdadeira, qualquer que seja o valor de verdade dos elementos componentes. Segundo Wittgenstein, a tautologia mostra que não diz nada, pois é incondicionalmente verdadeira, ao contrário da contradição, que é incondicionalmente falsa (MORA, 1996. p. 663-664)

questões morais concretas podem ser decididas ou mesmo devem ser decididas através de um discurso real não apenas parece infundada, mas também sem sentido” (TUGENDHAT, 2003, p. 171).

É possível discutir com outras pessoas convicções morais próprias, visando a reexaminá-las, mas a decisão última será sempre do próprio sujeito. Para Habermas, o discurso deve realizar-se por aqueles que serão atingidos pela norma, de onde teríamos uma situação imparcial, já que os atingidos sempre serão partidários de uma decisão que os privilegia, e isso é imoral.

A questão fundamental para Tugendhat é sobre a necessidade do discurso. Para ele, esse realmente tem que acontecer, mas serve para que todos possam apresentar interesses e preferências, mas a decisão não deve ser tomada coletivamente. Para ele, a norma pode ser feita por um terceiro, com a condição de que seja imparcial, podendo até mesmo esse terceiro conhecer melhor o que possa ser vantajoso para alguém. Porém, a decisão pela ação deve ser tomada pelo próprio sujeito, sendo respeitada sua autonomia, o que significa concluir que, para Tugendhat, devem ser respeitadas as escolhas de cada um, ao invés de se submeter ao que os outros entendam como o mais conveniente. Toda pessoa deve ser respeitada em sua decisão moral: diante de um dilema moral, cabe a cada um se informar sobre os interesses dos outros, discursivamente, mas o modo como deverá agir será decidido individualmente, e não coletivamente. Somente diante de uma decisão política (empreendimento comum com implicações morais) essa decisão será tomada coletivamente.

CONSIDERAÇÕES

O que motivou esse texto foi a busca de um fundamento racional para a moral, uma vez que esse fundamento é hoje questionado. São apresentadas muitas propostas, mas não se chegou até hoje a uma resposta definitiva a esse problema.

O que se tentou fazer foi uma análise como se apresenta a questão na atualidade através da proposta de Apel e Habermas, em sua ética do discurso. Como foi visto, esses autores afirmam que a ética tem um caráter cognitivo e, portanto, pode ser fundamentada racionalmente. Tem ainda um alcance universal, posicionando-se contra teorias que pregam o relativismo da moral e uma possibilidade de fundamentação racional para a ética.

Apel e Habermas apresentam uma proposta que engloba a perspectiva pragmática (transcendental em Apel, universal em Habermas), a teoria da ação comunicativa e a teoria consensual da verdade. Sua proposta apresenta inspiração kantiana, mas em uma filosofia da linguagem. Da teoria da argumentação acreditam ser possível derivar um princípio último para a moral (PU), que deve ser usado para regular os discursos em que existam normas controversas. Esse princípio exige que certas condições sejam aceitas necessariamente, para que não se caia em auto-contradição performativa. Esse princípio de universalização é o princípio último e único da ética, eliminando todo decisionismo em questões éticas. Termina com duas refutações de Tugendhat à ética do discurso.

3ª PARTE: A CIÊNCIA MODERNA E A IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA AMBIENTAL

1 INTRODUÇÃO

Diante dos problemas com os quais o planeta se depara atualmente, problemas esses causados pela ação humana no decorrer dos séculos, faz-se necessária uma reflexão. Um desses problemas é o problema ambiental. A acreditar serem os recursos naturais inesgotáveis, e que a natureza tinha o papel exclusivo de servir às suas necessidades, o homem causou um grande impacto ao ambiente, o que hoje chega a comprometer a qualidade de vida no planeta. Este é, portanto, um momento de reflexão, seja das atitudes passadas, seja das ações futuras, evidenciando assim a necessidade de uma grande discussão ética acerca da ação humana junto à natureza.

A ação humana está vinculada à sua vida em sociedade, e ao contexto ambiental no qual se encontra; e para explicar a natureza e submetê-la às suas necessidades, o homem desenvolve um instrumento poderoso, que é a ciência. E o momento em que o modelo científico se instaura é a Modernidade, período esse de valorização e – por que não dizer – de supervalorização do ser humano. É na Modernidade que o sujeito humano desmistifica a natureza, através da ciência, assumindo a tarefa de explicar, transformar e conhecer. Desmistificando a natureza, o homem passa a ser o sujeito do conhecimento.

O modo como esse homem conhece determina o seu agir no planeta, já que o saber implica domínio sobre o que é conhecido. Nesse contexto, a ciência se fundamenta na autonomia da razão diante da natureza, que foi desmistificada, o que faz o homem tomar uma atitude irresponsável e predatória com relação ao objeto do conhecimento.

Esta parte do trabalho pretende questionar a legitimidade dessa ação humana em relação à natureza, sob dois aspectos: primeiro, pelos efeitos nocivos causados pela ação humana ao longo de sua existência no planeta; segundo, o valor intrínseco da natureza, o que exige do homem uma postura

responsável, para então se verificar a possibilidade de uma ética ambiental. Pretende-se assim, nesta parte, demonstrar a necessidade de uma ação responsável, que exige uma nova ética do homem para com a natureza, demonstrando que uma ética de matriz kantiana não mais dá conta desse problema.

Como na primeira parte desta pesquisa já foi apresentada a moral kantiana, este capítulo parte primeiramente de uma teoria do conhecimento a partir da filosofia de Kant, já que o pensamento desse filósofo sintetiza a Modernidade. É ele que prega a soberania da razão no entendimento dos fenômenos, estruturando dessa forma o pensamento Moderno. Esse pensamento leva a uma perspectiva objetivista, implícita na abordagem científica que, em Kant, objetifica a natureza: o acesso do sujeito ao mundo se dá a partir do momento em que os fenômenos se conformam às formas a priori da sensibilidade, sendo a natureza transformada em objeto do conhecimento pela atividade racional (entendimento). Assim, a abordagem científica moderna é insuficiente para propor uma ética ambiental.

No terceiro capítulo, pretende-se fazer uma crítica à Modernidade a partir do pensamento de Adorno, Horkheimer e Touraine, em que será questionada a legitimidade da ação pragmática da ciência, demonstrando assim o lugar da responsabilidade dentro dessa visão objetificadora, no contexto da razão iluminista.

No quarto capítulo, busca-se apresentar a necessidade da ampliação do horizonte ético, a partir de Singer a Jonas, que se colocam contra a supremacia do homem em relação à natureza, e exigindo deste a responsabilidade, através de um vínculo ético entre homem e natureza, a partir do reconhecimento do valor desta e de uma necessária revisão do modelo objetificador da ciência moderna, que é insuficiente.

2 A TEORIA DO CONHECIMENTO EM KANT

Como já foi abordado no segundo capítulo da primeira parte desta pesquisa, Kant questiona a possibilidade da razão fundamentar um conhecimento objetivo, apresentando a necessidade da relação dos conceitos com o mundo dos fenômenos, possível apenas mediante o condicionamento da razão. Em sua teoria, Kant faz uma distinção entre coisa em si e fenômeno. Os objetos sensíveis são os fenômenos, e acerca deles é possível conhecer. O sujeito recebe as representações na realidade e constrói suas representações pela razão. O conhecimento advindo da experiência não conduz à universalidade e à necessidade, que são os critérios do verdadeiro conhecimento. Portanto, é necessário buscar um conhecimento a priori, que fundamenta as verdades estabelecidas e acrescenta algo novo ao objeto dado pela experiência sensível.

Atinge-se o conhecimento através da experiência do mundo a partir da formação subjetiva dos objetos. E a natureza é esse conjunto de objetos da experiência, que se submete à razão para que dela se tire um conhecimento objetivo. O conhecimento da natureza, como objeto, pressupõe a superação de dados recebidos pela sensibilidade, e que são submetidos às condições da razão. Esta, através do entendimento, vai “pensar” esses dados, formar conceitos e produzir objetos que estejam adequados à forma de conhecer do sujeito. Isso permite que a razão tenha um conhecimento rigoroso do seu objeto, que através do conhecimento o divide em categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade. Essas categorias representam conceitos fundamentais contidos no entendimento, e através delas se pode conhecer. Elas representam o meio de se objetivar o conhecimento em uma ação racional.

Para Kant (1987a, p. 78), “as categorias se referem necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência”. Nota-se assim que os conceitos

para Kant não são dados a partir de relações com as coisas, mas são formados pelo sujeito, pelo entendimento. O que permite o conhecimento é a ligação, a síntese e a unidade; e sobre a ligação, esta se reporta à intuição sensível, à forma como o sujeito é afetado pelos fenômenos. A capacidade de fazer ligações é própria do sujeito, que é o único a possuir condições de viabilizar um conhecimento objetivo: “dentre todas as representações é a ligação a única que não pode ser dada por objetos, mas construída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade” (KANT, 1987a, p. 80).

É o intelecto do sujeito que possibilita objetivar o conhecimento, concordando as leis que regem o conhecimento com as leis que regem a realidade dos objetos. A unidade entre essas leis só pode provir do intelecto, fornecendo universalidade e necessidade àquilo que se conhece.

O início de todo movimento é a causa, compreendida no sentido aristotélico, significando o início do movimento, o primeiro princípio do qual se deduz todo o conhecimento. Da mesma forma que o efeito provém da causa, esta se constrói também a partir dele, formando a totalidade, que por sua vez se fundamenta nas leis da razão, o que leva à verdade através do caminho seguro dos argumentos válidos. Vê-se assim que para Kant o mundo é organizado por causas, e dessas provém efeitos – o que funciona a partir da capacidade cognitiva do sujeito.

A ciência é constituída de leis e de juízos sintéticos a priori, que são universalizáveis e necessários, e que promovem o avanço do conhecimento. É, portanto, a ciência a possibilidade do próprio sujeito objetivar o conhecimento de algo, sendo que este algo só pode ser conhecido pelo sujeito. Este deve buscar em si mesmo as condições de constituir leis necessárias e universais a fim de viabilizar a ciência. O sujeito assim adquire primazia sobre o objeto, determinando-o e condicionando-o. O sujeito pensante dirige-se ao real (fenômeno) determinando sua possibilidade de experiência e demonstrando as leis de seu funcionamento.

O mundo dos objetos da experiência possível é, para Kant, a natureza. E a questão agora é como legitimar a conformidade da natureza às leis estabelecidas pela razão. Essa natureza é formada por leis que concordam

com as leis do pensamento, e também pelo aspecto material, fenomênico, concreto, que pode ser percebido pelo sujeito.

Essa forma de pensar kantiana mostra a objetificação da natureza, pois suas leis são submetidas à razão, e o fenômeno deve se adequar à subjetividade do ser humano que conhece, que é quem estabelece as leis como forma de conhecer cientificamente. Somente a partir da concordância da natureza com as leis da razão é que se pode conhecê-la.

Pascal (1992) afirma que a natureza está submetida ao a priori, uma vez que só pode ser conhecida em sua forma fenomênica. Em sentido kantiano, se não houver a relação entre sujeito e objeto (fenômeno) nada poderá ser conhecido. A natureza só pode ser conhecida quando se submete às leis da razão. Conclui-se assim que só se pode conhecer a natureza quando esta é submetida à condição objetificadora da razão humana. Pela filosofia constatamos que o único ser capaz de conhecer e de afirmar algo acerca da realidade é o homem, que é sujeito do conhecimento e da ciência. O mundo objetivo é determinado pelas relações do homem com o mundo fenomênico.

É o sujeito que dá sentido ao mundo, a partir de sua capacidade de conhecer e também a partir do modo como ele é afetado pelos fenômenos. Ele submete a realidade objetiva à sua razão, objetificando os fenômenos, tornando-os objetos de seu conhecimento. Nas palavras de Kant (1997a, p. 94), “Com efeito, nem as leis existem nos fenômenos, mas só relativamente no sujeito ao qual os fenômenos inerem na medida em que possui entendimento, nem os fenômenos existem em si mas só relativamente aquele mesmo ente na medida em que possui sentidos”.

Fica evidente aqui a instrumentalização da natureza, que não é apenas objeto de estudo (levando o sujeito a dela usufruir e explorar) mas também sua estrutura deve estar de acordo com as leis que regem a razão humana. Ela não é tomada como algo que tem valor em si mesmo, como uma realidade que tem valor mesmo sem as relações com o sujeito. Pelo contrário: a natureza é campo de atuação do sujeito, é o lugar onde ele pode exercitar sua capacidade de conhecer e é ainda uma espécie de trampolim para a estruturação do mundo do sujeito. Essa forma de pensar objetificadora justifica o uso indiscriminado da natureza, levando o sujeito à irresponsabilidade para com ela, que se traduz em atitudes predatórias, o que compromete a qualidade de

vida do homem e inviabiliza a este homem a manutenção dos recursos e o desenvolvimento de uma ciência baseada no desenvolvimento sustentável. É uma atitude que mostra falta de postura ética do homem em relação ao ambiente, que é o local onde ele vive e de onde retira a condição de sua existência física e também intelectual já que, reduzindo a natureza a um objeto de atuação disponível aos seus anseios e necessidades, o homem deixa de questionar a legitimidade de uma ação predatória e irresponsável.

3 A CIÊNCIA MODERNA E SEU MODELO OBJETIFICADOR

Conforme o que foi exposto, a Modernidade representa o período de legitimação do sujeito, que imprime no objeto seu modo de conhecer e o conhecimento, quase em sua totalidade, é fornecido pela ciência, através da razão humana. A ciência é a soberania da razão humana, uma vez que permite ao homem explicar o mundo e fornecer-lhe o método para interferir e modificar a realidade. A Modernidade caracteriza-se por ser antropocêntrica, e o homem, como sujeito, condiciona o objeto. Somente o homem é capaz de fundamentar o conhecimento de forma racional e empírica.

Conforme apresentado até aqui, Kant mostra que somente o sujeito humano tem a possibilidade da experiência fundamentando o conhecimento em sua capacidade racional. Já que somente o homem é dotado de razão, só ele é capaz de conhecer, por isso a ele cabe interpretar e construir a realidade e o desenvolvimento histórico. O homem não é apenas aquele que está situado no mundo, mas quem situa o mundo em seu conhecimento. Para Touraine (1994) a Modernidade é o reino da razão, momento em que o homem, como sujeito, tem papel determinante. Não é mais o objeto que o determina, mas o contrário. E esse objeto é submetido com o objetivo de se fazer ciência.

Assim, a racionalidade passa a ser instrumental, já que o homem, sujeito, pode usar o objeto como quiser, pode usufruir dele de forma indiscriminada. O objeto é então colocado à disposição do homem, visando à melhoria de vida deste e gerando o progresso. A racionalidade é a arma a serviço do homem, que a usa para satisfazer suas necessidades, produzindo bens e conhecimentos que submetem o objeto cada vez mais. Constata-se assim que saber passa a ser sinônimo de poder, já que permite o domínio sobre o mundo.

O período moderno é o momento do predomínio da razão instrumental, pois prega o individualismo humano em sua irrestrita liberdade. Conforme afirma Adorno e Horkheimer (1985, p. 20)

O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vende a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo.

No período mítico, o homem se colocava diante da natureza mágica em uma atitude de medo e insegurança. Essa natureza mágica era comandada por seres superiores, e o homem era capaz apenas de descrever a realidade, como um observador passivo, e não como sujeito do conhecimento. A Modernidade fornece um novo conceito de indivíduo, que se utiliza da técnica e da ciência para dominar o mundo. A razão, ao voltar-se sobre si mesma, estabelece novas relações com o objeto, e as verdades científicas fazem com que o homem possa falar sobre o mundo, interpretá-lo e retirar dele o que necessita para satisfazer suas necessidades.

Desmistificando a natureza e colocando o mundo sob o domínio do homem, impõe-se o utilitarismo, para o qual o que determina a utilidade como critério moral é a felicidade como finalidade última da existência humana. E algo só é útil se o for para alguém. Por isso, a visão utilitarista só tem sentido se houver um modelo ético que apresente um sujeito moral que submeta os objetos à satisfação de suas necessidades. Sánchez Vázquez (2002, p. 169) assim se refere ao utilitarismo: “O utilitarismo sustenta [...] que o bom é o útil ou vantajoso ‘para o maior número de homens’ cujo interesse inclui também o meu pessoal”. O utilitarismo tem como premissa central a necessidade humana diante de tudo que pode lhe ser útil, sendo o homem sujeito do mundo moral legitimando todo tipo de ação que atenda a seus propósitos. No caso de um “utilitarismo científico”, é a transformação da ciência como um bem, não se levando em conta o preço a ser pago para consegui-lo, o que legitima uma postura instrumental diante da natureza, que é transformada em meio para alcançar determinado fim que nesse caso é o poder que provém do conhecimento.

Evidencia-se aqui que as necessidades do homem são mais importantes que dos demais seres vivos e da natureza em geral, pregando assim uma visão instrumental. É evidente que não é possível prever todos os efeitos causados pelas nossas ações – isso seria viver um determinismo.

Mesmo assim se faz necessária uma responsabilidade para com a natureza, já que a história mostra o quanto foi desastrosa a atitude humana no planeta.

A partir da constatação de que o sujeito e o mundo no qual ele se encontra estão em constante transformação, a ciência se estabelece no período iluminista. O Iluminismo não aceita verdades absolutas, já que tudo é mutável, e busca-se o progresso da razão, questionando a tradição e apoiando-se na liberdade do sujeito. Segundo a visão kantiana, o homem ainda não atingiu a maioridade, uma vez que se encontra ainda atrelado à tradição; esta maioridade somente será atingida se o entendimento for assumido como possibilidade racional de referir-se ao mundo concreto, mediante a conquista da liberdade racional, assumindo responsabilidades e deveres.

A busca do rompimento com a tradição se dá na Modernidade, já que esta se utiliza da certeza empírica a partir de experiências controladas, ou seja, repetindo sempre os mesmos experimentos, que são submetidos sempre às mesmas condições, visando a um alto grau de certeza em seus resultados. Isso gera regras demonstráveis, das quais o cientista faz uma síntese a fim de se construir leis gerais e universais. Conforme afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p. 21), “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela forma, a causa pela regra e pela probabilidade”.

O Iluminismo, que busca o esclarecimento da razão, questiona as verdades universais propostas pela tradição, e no lugar delas propõe a certeza. Assim, a natureza se transforma em mero objeto, e dela o homem sai, a fim de adquirir o poder, uma vez que conhecer significa manipular, dominar, produzir. O movimento iluminista, ao se afastar da verdade proposta pela tradição (que é dogmática) busca a certeza empírica, cujos resultados advêm de experiência particular, construindo um conhecimento claro e evidente a partir do fenômeno. Na visão tradicional, a razão se voltava sobre ela mesma, e isso indica sua insuficiência. Só é possível afirmar algo sobre a realidade quando o conhecimento racional se dirige à realidade objetificando-a. O Iluminismo busca estabelecer a ciência como caminho para se chegar à certeza, a fim de desmistificar a natureza. A razão, assim, torna-se autônoma diante do mundo dos fenômenos e somente ela pode fundamentar logicamente o conhecimento. Essa razão une o pensado ao experienciado fazendo surgir uma atividade

produtiva da razão que confere ao homem um domínio sobre o mundo físico. Isso mostra a superioridade do ser humano frente à natureza.

É a partir dessa forma de conhecimento objetivo que entendemos, como única possibilidade de observação, a existência do sujeito: é o homem que atribui valor, é a partir de seu ponto de vista que se atribui características à natureza. Isso o torna ilimitado em sua capacidade de conhecer a natureza, já que seus métodos são o único parâmetro para conhecer a realidade. A razão se torna assim pragmática, já que pretende estabelecer a ciência como a única detentora de um conhecimento que é válido e verdadeiro. O próprio termo *ciência* significa saber (LALANDE, 1999, p. 154); ao se fazer ciência, deve-se objetificar a realidade, pelo distanciamento entre sujeito e objeto; este é conhecido através de um aspecto formal (leis, fórmulas) que é proposto pela razão, que visa a dominá-lo: “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 27-28).

A ciência possui um caráter formal (pesquisa) e operacional (técnica para a aplicação do conhecimento). Já não existe lugar para verdades absolutas, mas em seu lugar se propõe a verdade empírica, que é relativa, estatística e passível de ser refutada. O que ocorre é que a razão, assim como na visão tradicional, continua tendo autonomia frente ao conhecimento do mundo, mas passa agora a buscar certezas, e nessas buscas os fenômenos são desvendados, já que foram transformados em objetos do conhecimento.

Até aqui se pretendeu demonstrar a necessária referência da razão ao mundo objetivo; é preciso, agora, demonstrar o papel da natureza nessa relação.

Para se fazer ciência da natureza é preciso que esta seja objetificada, dando ao homem a possibilidade de exercer sua soberania racional. O Iluminismo, assim, desmistifica a natureza, e isso pressupõe a sua dominação, pois só é possível afirmar algo como certo e evidente quando ele é transformado em algo que se possa conhecer. A natureza fica, então, submetida às formas da razão humana – esta razão só conseguiu se libertar do medo através do conhecimento, através da “dissecação” do objeto, do manuseio, do domínio.

A forma de se referir à natureza, agora, só se dá de modo instrumental, já que é o conhecimento humano que a domina. E o uso dessa natureza é justificado pela soberania da razão, que é o que liberta o homem do desconhecido. O funcionamento da natureza passa a ser compreendido pelo sujeito humano, que se dirige ao objeto como observador e – mais do que isso – como produtor, como objetificador. Esse novo sujeito consegue interpretar o mundo sem lançar mão de uma metafísica tradicional. Ao contrário dela, o homem aproxima-se da natureza para desvendar-lhe os mistérios, e isso sempre na condição de sujeito.

É imprescindível que o homem se dirija à natureza dessa forma, já que agora a ciência possui um caráter empírico. É a penetração nos mistérios da natureza que dá ao homem o poder de domínio, e seu pensamento passa a estabelecer certezas. Assim, o homem afirma a soberania da razão, a partir da utilização e do domínio da natureza: “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 20).

Conforme aponta Rohde (1996, p. 56-58) o ser humano efetua-se de forma unilateral, visando ao progresso histórico através de uma ação civilizatória – o homem se coloca como agente que, indo além da observação da natureza ele produz, modificando o ambiente para atingir o desenvolvimento. É importante destacar aqui a falta de responsabilidade dentro dessa visão objetificadora: atingindo a soberania pela razão, nenhum compromisso mais existe a não ser satisfazer os anseios de domínio sobre o mundo material. O modelo científico não exige nenhuma responsabilidade para com a natureza, e isenta o homem da culpa pelo uso indiscriminado da mesma, já que ela é um instrumento disponível cuja finalidade é servir para o manuseio humano.

Se dentro da visão moderna o homem é o único sujeito moral, como exigir dele responsabilidade por suas ações? E se houver essa possibilidade, quem poderia fazer tal exigência?

3.1 NOVA ABORDAGEM DO SUJEITO MODERNO SEGUNDO A VISÃO DE TOURAINE

Alain Touraine, em sua obra *Crítica da Modernidade*, mostra o surgimento de um novo sujeito: este toma o lugar do Sujeito²⁰ Absoluto, transcendental. Agora, o sujeito humano passa a ser o criador da ciência, único modo de conhecer e caminho para sua libertação. Ocorre então um processo de secularização, pois há uma separação entre o que é sagrado e o que é profano. O mundo criado pelo Sujeito sagrado coloca o homem como um expectador, sendo criação, assim como a natureza. Pelo processo de secularização o homem se liberta de Deus tornando-se independente no mundo criado. Ele agora quer criar, assumir responsabilidades, dominar e transformar a realidade. A técnica e a ciência fazem com que o homem se conscientize de suas possibilidades, tornando-se livre e poderoso, e ao unir o profano ao sagrado, tomou o lugar do Sujeito divino, assumindo a fé em sua própria capacidade cognitiva, passando a dominar no lugar de Deus, que era visto como um pai zeloso sem o qual os filhos não poderiam direcionar o rumo de suas vidas²¹.

Para Touraine (1994) o sujeito busca sua liberdade colocando-se contra a dominação divina em um mundo transformado em mundo de objetos. A Modernidade é o momento em que o homem se coloca como o sujeito por excelência, desmistificando a natureza e o conhecimento. Esta desmistificação da natureza é o objetivo primeiro do pensamento moderno – o homem tira da natureza o caráter mágico, desconhecido, estranho, e apoderando-se das condições de conhecê-la e conseqüentemente dominá-la. É ele o único capaz de conhecer, pois só ele pode fazer experiências e de se relacionar com o mundo.

A racionalidade, proposta pela Modernidade, desmistifica a realidade, ficando portanto distante do mundo das verdades absolutas que tinham seu

²⁰ O termo sujeito grafado com a primeira letra minúscula refere-se ao sujeito humano; grafado com a primeira letra maiúscula, refere-se ao Sujeito transcendental, divino.

²¹ Sobre a questão do sujeito como agente no mundo, Herbert Marcuse (Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud) apresenta interessante discussão, que não apresentaremos aqui por tratar-se de outra discussão ligada à psicanálise.

fundamento no Sujeito divino. A esse respeito afirma Touraine (1994, p. 64) que

A modernidade é a separação cada vez maior do mundo da natureza, regido por leis que o pensamento racional descobre e utiliza, e do mundo do Sujeito, do qual desaparece todo princípio transcendental de definição do bem, substituído pela defesa do direito de todo ser humano à liberdade e à responsabilidade.

O pensamento de Touraine demonstra que o sujeito tem relação com a ordem natural: “Quanto mais entramos na modernidade, mais o sujeito e os objetos se separam, ao passo que estavam confundidos nas visões pré-modernas” (TOURAINÉ, 1994, p. 217). Essa relação é de objetificação daquilo que é conhecido, e para que isso aconteça é necessário que o sujeito esteja cada vez mais distanciado do objeto.

O que caracteriza a Modernidade é a soberania da razão, já que esta é exclusiva do sujeito frente a um mundo de objetos por ele dominado. O homem também é natureza, mas sempre na condição de dominador de objetos. Da mesma forma que Kant, Touraine afirma ser a objetificação da natureza o pressuposto para a visão moderna da realidade: “Além dos jogos de palavras, é preciso afirmar a modernidade do tema do sujeito reafirmar que ele está ligado à criação acelerada de um mundo artificial, produto do pensamento e da ação humana” (TOURAINÉ, 1994, p. 229).

A subjetividade humana é que passa a organizar, construir e modificar o mundo. É o homem que assume agora o papel de criador, produtor, imprimindo suas marcas no ambiente. A visão de sujeito é invertida: antes, era o Sujeito absoluto; agora, é o sujeito humano, capaz de conhecer e organizar o mundo. O antropocentrismo moderno se estabelece a partir da inversão do sujeito, e se for levado a uma radicalização, esse antropocentrismo moderno leva à divinização do homem. Essa abordagem moral proposta pelo Iluminismo exige que ele tome o lugar do Sujeito absoluto. A forma mais completa do ponto de vista humano nesse processo de submissão da natureza é o saber, que traz poder e domínio. E para dominar o mundo, o homem estabelece as verdades do mundo físico, sendo para isso necessário submeter os objetos às suas condições de conhecer.

Esse antropocentrismo radical condiciona o objeto às formas do sujeito, e isso está de acordo com o argumento kantiano, em que o sujeito é soberano pelo uso da razão, e estabelece os critérios da ciência a partir de sua capacidade de conhecer.

Touraine mostra que mais do que legitimar um racionalismo, há a emergência do sujeito, como consequência da modernidade e como condição para o estabelecimento da ciência. Esse sujeito quer se libertar de um mundo onde se encontra como espectador, desejando ser capaz de criar e de condicionar o conhecimento segundo seu ponto de vista:

Não existe modernidade a não ser pela interação crescente entre o sujeito e a razão, entre a consciência e a ciência, por isso quiseram nos impor a idéia de que era preciso renunciar à idéia de sujeito para que a ciência triunfasse, que era preciso sufocar o sentimento e a imaginação para libertar a razão... (TOURAINÉ, 1994, p. 219).

A racionalidade, modo de ver o mundo dirigindo-se à racionalidade concreta, o faz somente a partir do sujeito, já que

A modernidade é a criação permanente do mundo por um ser humano que desfruta do seu poder e da sua aptidão para criar informações e linguagens, ao mesmo tempo que se defende contra suas criações desde o momento em que elas se voltam contra ele. Eis por que a modernidade, que destrói as religiões, liberta e usurpa a imagem do sujeito até então prisioneira das objetivações religiosas, da confusão do sujeito e da natureza, e transfere o sujeito de Deus para o homem. A secularização não é a destruição do sujeito, mas sua humanização (TOURAINÉ, 1994, p. 243).

O sujeito, agora “co-autor” do mundo, pode exercer sua liberdade. E o mundo passa a ser um produto humano, e não mais um cosmos previamente organizado. Isso evidencia a responsabilidade desse sujeito frente ao mundo, e faz com que ele assuma uma posição diante do seu conhecimento: já que ele é livre, precisa ser responsável por suas ações e pelos efeitos das mesmas. O conhecimento é adquirido através da ciência, mas sua conduta deve ser regulada por sua consciência. Afirma Touraine (1994, p. 215) que “não existe modernidade sem racionalização; mas também não sem formação de um

sujeito-no-mundo que se sente responsável perante si mesmo e perante a sociedade”.

Acreditamos que Touraine, mesmo perguntando pela responsabilidade do homem, ainda o mantém como um produtor que usurpa a natureza. O que ele afirma é que o homem, ao assumir o papel do Sujeito, deve pensar sobre as conseqüências de seus atos e refletir sobre a realidade, a fim de avaliar o alcance de suas ações. O homem não pode mais permanecer cego diante do progresso, e não deve abster-se de uma atitude ética para com a natureza. Se o homem mantiver essa cegueira mantendo sua escolha, deve ter consciência das implicações, e que o faça de forma consciente, sabendo que haverá riscos e conseqüências.

No pensamento de Touraine aponta-se para uma mudança da visão objeificadora Moderna: o homem, sujeito moral que sequer admitia a possibilidade de questionar a legitimidade de sua ação, agora abre espaço para que se pergunte pela legitimidade dessa ação. Passa-se do sujeito científico para o sujeito comprometido com a coletividade; não considera apenas o progresso, mas o preço a ser pago por ele. A visão de sujeito apresentada por Touraine é de alguém que não apenas faz escolhas individuais a partir de suas necessidades, mas de alguém que estabelece relações sociais, possuindo portanto papel coletivo.

O conhecimento requer uma readequação a fim de reestruturar o ambiente onde se encontra o sujeito, bem como é uma forma de repelir totalitarismos: “o homem se projetava em Deus; doravante, no mundo moderno, é ele que se torna o fundamento dos valores, já que o princípio central da moralidade se torna a liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e se opõe a todas as formas de dependência” (TOURAINÉ, 1994, p. 222).

O que faz com que se afirme a emergência do sujeito frente ao racionalismo moderno é a secularização, pois ao desmistificar o conhecimento, o homem torna-se ativo diante da realidade; e uma vez que ele domina e é a única medida, as atitudes predatórias são também de sua responsabilidade. Nessa secularização do sujeito se deve buscar o fundamento ético de sua atuação, pois a racionalidade exige a subjetividade. É na Modernidade que se definem os papéis – o mundo da natureza dá lugar ao mundo da atuação humana, em que o homem é sujeito de um mundo de objetos:

A sociedade moderna nasce com a ruptura da ordem sagrada do mundo; no lugar desta aparece a separação, mas também a interdependência da ação racional instrumental e do sujeito pessoal. Se a primeira quer ignorar o segundo, ela substitui o culto da sociedade e da funcionalidade das condutas; inversamente, se o segundo descarta a primeira, ele degenera em um culto de identidade individual ou comunitária (TOURAINÉ, 1994, p. 228).

Para Touraine a Modernidade não se restringe apenas ao estabelecimento da razão instrumental, mas aponta para uma oposição entre racionalização e subjetivação. É uma nova concepção de Modernidade que emerge do pensamento do autor, em que é indispensável o pensamento moral. Normas e valores são colocados como necessários ao sujeito. Este, na visão de Touraine, é o “eu individual” somado às relações sociais em que se situa. Como pode interferir na realidade, torna-se criador, e pelo domínio dessas obras criadas, torna-se livre, sendo essa liberdade a possibilidade de se revoltar contra uma ordem pré-estabelecida: “O espírito moderno definiu-se antes de tudo por sua luta contra a religião” (TOURAINÉ, 1994, p. 225).

O papel do sujeito não se resume mais na busca pelo individualismo, mas surge a idéia de um sujeito coletivo, que não se fecha em si mesmo, e que se afirma na relação interpessoal, quando reconhece o outro como sujeito, o que implica em uma postura ética que se fundamenta no respeito. Sobre isso afirma Touraine que

Se é preciso associar tão fortemente a emergência do sujeito no indivíduo à sua relação com o outro, é porque a consciência de si não permite o aparecimento do sujeito; ao contrário, ela o esconde. Porque o indivíduo nada mais é que o lugar de encontro entre o desejo e a lei, entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, o que produz recalques e reduz assim o sujeito ao contrário de si mesmo, à linguagem impessoal do inconsciente decifrada pelos psicanalistas (1994, p. 239).

A liberdade agora pressupõe o outro; passa então a ser condicionada pela estrutura social, cultural e legal. Somente se for efetivada na realidade social é que ela pode ter valor para o sujeito. Falar em liberdade, aqui, significa ter presente o motivo do pensamento moderno, que é a libertação do homem diante do domínio divino, de uma natureza mítica, o que se deu através do

conhecimento subjetivo. Já que a liberdade pressupõe responsabilidade, o homem, como agente, precisa responsabilizar-se por seus atos (e pelas conseqüências dos mesmos) se quer assumir seu destino. Não se deve aqui entender apenas a liberdade da razão, mas a liberdade de um sujeito livre em um mundo possível de ser conhecido, que já se encontra desmistificado e objetificado, onde ele deve definir de que forma deve agir. É um sujeito que age criativamente e se responsabiliza pelo mundo onde age. Seu saber já não está mais no âmbito individual, mas coletivo, e esse homem, sujeito agora divinizado, precisa ser fim em si mesmo, e garantir sua própria liberdade, pois “A moral moderna não valoriza a razão como instrumento de harmonia do ser humano com a ordem do mundo, mas a liberdade como meio de fazer do ser humano um fim e não um meio” (TOURAINE, 1994, p. 243-244).

Percebe-se então, no pensamento de Touraine, que para o sujeito ser colocado como um fim em si mesmo, isso implica na dominação da natureza, que passa a ser o meio para que a liberdade do homem se concretize. É através dessa natureza-meio que o homem-fim se reconhece. O ambiente é explorado como conseqüência dessa divinização do sujeito humano, que agora cria e transforma. Este homem torna-se livre do mundo mitificado já que agora ele pode chegar à verdade usando a ciência como modo de conhecer. Para concluir essa idéia, Touraine (1994, p. 240) diz que

Este livro é a história do desaparecimento do sujeito. A filosofia do iluminismo eliminou o dualismo cristão e o mundo da alma em nome da racionalização e da secularização. Os filósofos da história quiseram superar essa oposição entre o espiritualismo e o materialismo construindo a imagem de uma história que se elevava para o Espírito, para a satisfação das necessidades ou para o triunfo da razão.

3.2 A VISÃO CRÍTICA DA MODERNIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE ADORNO E HORKHEIMER

A Modernidade, segundo Adorno e Horkheimer, não fica restrita a um antropocentrismo radical; para os autores, quanto mais a razão busca sua auto-suficiência, mais se faz necessária uma razão crítica e reflexiva. E a

busca de um pensamento esclarecido²² (crítico) está relacionada com a busca de libertação humana diante da natureza desconhecida. Ao mesmo tempo em que o homem tenta se distanciar da natureza, ele precisa dela se aproximar para transformá-la em objeto. O distanciamento resultante de sua saída para objetificá-la é uma consequência de sua ação no mundo, e a aproximação se dá para que possa desmistificá-la.

Em um mundo de objetos, o homem se torna senhor, e para que isso aconteça, é preciso acabar com explicações misteriosas, religiosas. É então necessário que o conhecimento seja a atividade do sujeito humano: o programa do Iluminismo era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 19).

Através da visão iluminista busca-se uma libertação da visão mítica da realidade. Nessa visão animista a natureza é dotada de vida, é animada e possui finalidade determinada. Nesse modelo fica impossível a ação humana, e por isso é preciso desmistificar o elemento mágico da natureza, para que o homem seja estabelecido como único ser capaz de interferir e de conhecer o mundo:

Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 21).

A partir do momento em que a ciência moderna se estabelece, o homem assume o papel de sujeito em um mundo de objetos, e isso só é possível pelo conhecimento, que é colocado a serviço do homem. Para Adorno e Horkheimer, mesmo tendo o Iluminismo estabelecido a soberania do homem, deve haver uma identidade entre ele e a natureza porque esta, sem a presença humana, é matéria desorganizada – cabe então ao homem coisificá-la. Da mesma forma, o homem sem a natureza é apenas uma existência sem conteúdo. Para os autores, a racionalidade objetiva é um triunfo do formalismo

²² O movimento iluminista é também chamado de Esclarecimento.

lógico sobre o ser, o que não incentiva uma ação responsável. É uma racionalidade restritiva, que não atende às necessidades práticas e sacrifica o processo reflexivo para fundar uma ciência de certezas:

A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* banuiu o pensamento. Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão-somente o que a razão já colocou no objeto. Mas este pensamento, resguardado dos sonhos de um visionário nas diversas disciplinas da ciência, recebe a conta: a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Assim, a partir do que afirmam os autores, concluímos que a busca por um conhecimento científico rigoroso acarreta duas conseqüências: a) restrição do conhecimento atrelada à relação sujeito-objeto; b) a necessidade do domínio da natureza, transformada pela razão em objeto e colocada como campo de domínio do sujeito. Dessa forma, legitima-se o uso indiscriminado da natureza em prol do conhecimento científico, já que a relação com a natureza é instrumentalizada.

Inviabiliza-se dessa forma toda e qualquer argumentação a favor de uma ética ambiental, já que a natureza não é vista como tendo valor em si mesma, mas como algo que só tem valor a partir do homem, algo que está à sua disposição, eximindo-o de uma atitude responsável.

O que possibilita o conhecimento é a natureza, e para que ela possa ser conhecida de forma científica é necessário que seja condicionada às formas racionais – portanto, sendo objetificada. O sujeito só tem acesso ao mundo se transformar a natureza em objeto do conhecimento, evidenciando assim o caráter utilitarista da razão iluminista, segundo o qual o conhecimento é uma forma de domínio. Entendemos que esta abordagem da natureza leva necessariamente ao seu uso indiscriminado, em que o sujeito toma uma atitude irresponsável e predatória, que dela se serve conforme bem lhe convier. O

único comprometimento do sujeito é com a dominação da natureza, colocando-a conforme às suas necessidades: “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 43).

Após o Iluminismo, a razão passa a ser todo o sistema cultural, já que a racionalidade é o conjunto dos fenômenos que depende do homem, que vive no planeta e está sempre projetando algo, organizando, direcionando sua ação. É o que afirma Rouanet:

Não é possível lutar contra a modernidade repressiva senão usando os instrumentos da emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade: uma razão autônoma, capaz de desmascarar as pseudolegitimações do mundo sistêmico, uma ação moral autodeterminada, que não depende de autoridades externas, e uma ação política consciente, baseada em estruturas democráticas que pressupõem uma razão crítica e uma vontade livre (1987, p. 25).

Segundo Rouanet, para se desenvolver uma razão crítica, é preciso buscar elementos dentro do próprio contexto moderno, para que esses elementos sejam eficientes no processo de reflexão. Para se combater o pragmatismo e o formalismo, faz-se necessária uma crítica que forneça conteúdo histórico-social ao processo do conhecimento.

A nosso ver, cabe à filosofia humanizar o homem. Porém, se ela se mantiver passiva diante do domínio da objetividade moderna, em nada poderá contribuir, e manterá essa situação, ao manter separadas teoria e prática. É preciso que se questione o conceito de ciência: a epistemologia²³ não deve apenas perpetuar a realidade como ela é, mas questionar os fundamentos do progresso científico, aquele que não está preocupado com o preço pago pelo desenvolvimento do homem – de modo especial sua desumanização.

Se existem problemas a serem superados, a dialética e a filosofia devem buscar administrar conflitos e tentar responder às questões, já que de um modo geral cabe à dialética administrar as contradições, utilizando os dois momentos (tese e antítese) cujo objetivo é reproduzir uma síntese que supere os dois

²³ “Epistemologia é o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências, destinado a determinar [...] o seu valor e a sua importância objetiva” (LALANDE, 1999, p. 313).

momentos anteriores levando a uma mudança qualitativa de resultado. Lalande (1999, p. 256) citando Lavelle, apresenta a dialética como dialética de participação, que no lugar de conquistar o mundo, ensina a penetrá-lo fazendo nascer nas pessoas uma série de potências. Para Adorno e Horkheimer (Dialética do Esclarecimento, 1985), a dialética entre sujeito e objeto acontece por via negativa – o sujeito se aliena do objeto; para se auto-conhecer, volta-se sobre si mesmo, a fim de exercitar sua razão. Aqui, a dialética não é construção de uma síntese, mas sim um processo contraditório entre tese e antítese.

Defendemos a idéia de que o caminho para o homem está em fazer uma crítica social, e isso implica em questionar o modelo de ciência que é apresentado pelo Iluminismo, o que só é possível através de uma razão crítica, que para Adorno e Horkheimer (1985) é o cerne da Modernidade e aflora em meio ao conhecimento técnico e utilitarista. Esse “aflorar” tem relação ao mundo da vida que aflora dentro do sistema - conceitos presentes no pensamento de Habermas.

O caminho para a humanização do homem deve passar pela sua responsabilização pelo modo de agir. Mesmo que o modelo científico não questione a legitimidade de sua ação, abre-se aqui um espaço para que tal questionamento seja feito, uma vez que o modelo objetificador parece não mais satisfazer às transformações da realidade. Cabe então agora à natureza perguntar pela responsabilidade humana, uma vez que o homem é parte dela, distinguindo-se pela intelectualidade, que deve ser usada de modo consciente e correto. Cabe também à natureza perguntar pelo direito de existência de todos os seres vivos frente ao impacto ambiental causado pelo homem que, enquanto a prejudica, prejudica-se a si mesmo.

4 NECESSIDADE DE UMA NOVA ABORDAGEM ÉTICA

Até aqui se pretendeu mostrar como a visão moderna legitima o sujeito, a partir da soberania da razão, pela objetificação da natureza e o conseqüente distanciamento do sujeito, que é o homem – este, para conhecer cientificamente, transforma a natureza em objeto distanciando-se dela. A conseqüência dessa visão objetificadora é a degradação ambiental e o uso irresponsável que o homem faz da natureza. O modo que o homem conhece é o modo como ele se apropria da natureza; e o avanço científico possibilitou a implementação da técnica, aumentando a atuação humana – gerando um círculo que só aumenta. Como hoje é possível interferir na natureza de forma nunca antes imaginada, é necessário que se reflita sobre as conseqüências dessa ação, em uma ética que traga responsabilidade à ação humana.

Através do pensamento de Peter Singer se pretende aqui mostrar a necessidade de uma ética prática, e pelo pensamento de Hans Jonas, quais os critérios para uma ética ambiental, ressaltando a impossibilidade dessa ética dentro de um modelo objetificador trazido pela visão científica.

4.1 A ÉTICA PRÁTICA DE SINGER

O desenvolvimento econômico aumentou a capacidade humana de transformar a realidade, e trouxe muitas conseqüências. Há a necessidade de se pensar em uma ética conseqüencialista: já que o homem ampliou sua capacidade de interferência na realidade, aumenta também a conseqüência de seus atos, e isso requer responsabilidade. Como o modelo atual é de exploração da natureza, é necessário que se busque uma ética prática, que revise esse modelo, uma ética objetiva²⁴.

²⁴ Ao apresentar aqui o pensamento de Singer, o fazemos porque adotamos uma visão humanista nas questões éticas; e uma nova visão ética é apresentada por Singer, sobre a qual abordaremos na quarta parte desta pesquisa.

Em sua obra *Ética Prática*, Singer faz já no início uma distinção entre os campos da ética e da moral, afirmando que a ética é algo necessário, útil e praticável. Em Singer percebe-se um distanciamento da ética tradicional, que pretende construir sistemas perfeitos, difíceis de serem aplicados à realidade. Para Singer, “um juízo ético que não é bom na prática deve ressentir-se também de um defeito teórico, pois a questão fundamental dos juízos éticos é orientar a prática” (2002, p. 10). Mostra assim uma concepção mais complexa da ética, em que o imperativo categórico kantiano já não dá conta das particularidades da vida e do mundo real.

A abordagem da ética é consequencialista, em Singer; fundamenta-se em relação às ações humanas. Essa perspectiva leva a um relativismo ético, já que verdades referentes a determinado fato geograficamente distante, pode levar a decisão diversa. O perigo dessa visão é que se possa legitimar qualquer conduta.

Não se pretende aqui negar a existência de algum relativismo presente em culturas diversas, uma vez que as normas sociais se adaptam às respectivas sociedades. Mas quando se fala em ética, busca-se por princípios universais. Conforme Sánchez Vázquez (2002, p. 23) “A ética é a teoria da ciência do comportamento moral dos homens em sociedade [...] As proposições da ética devem ter o mesmo rigor, a mesma carência e fundamentação das proposições científicas”. O consenso não pode ser critério de verdade, pois dessa maneira o subjetivismo seria a finalidade de toda ação. O subjetivismo é insuficiente, pois legitima necessidades particulares, e o relativismo também é insuficiente, pois não permite a universalização como critério ético. Diante disso, Singer pergunta pelo papel da razão no estabelecimento de juízos éticos, que sejam aplicáveis à realidade: “Então, o que se deve mostrar para colocar a ética prática em bases sólidas é o fato de que o raciocínio ético é possível” (SINGER, 2002, p. 16). Faz-se necessária a busca de uma fundamentação ética objetiva, e que não esteja restrita às ações individuais.

Os interesses particulares devem ser superados a fim de que se estabeleçam princípios éticos que se voltem ao interesse de todos, ficando assim ampliado o campo de ação da ética: “a justificação de um princípio ético não se pode dar em termos de qualquer grupo parcial ou local. A ética se

fundamenta num ponto de vista universal” (SINGER, 2002, p. 19). Universalizar a ética significa adotar uma posição voltada às conseqüências das ações, e a possibilidade de fundação de juízos éticos deve apontar para o bem comum e também para a melhoria da qualidade de vida. A abordagem conseqüencialista da ética de Singer exige responsabilidade pelas ações dos sujeitos e pelos efeitos das mesmas, aproximando-se assim seu pensamento, a nosso ver, do utilitarismo, pois mede o acerto das ações pelo modo como elas afetam os outros. Mas Singer se afasta do utilitarismo clássico, uma vez que este vincula as escolhas ao prazer e à felicidade – o autor entende que esta visão utilitarista justifica a conquista sobre tudo aquilo que seja alvo do desejo, mesmo que para o bem comum, legitimando quaisquer que sejam os meios desde que atinjam determinado fim:

Inclino-me a sustentar uma posição utilitarista, e, até certo ponto, o livro pode ser visto como uma tentativa de mostrar como um utilitarismo coerente lidaria com um determinado número de questões polêmicas. Mas não pretendo ver o utilitarismo como única posição ética digna de ser levada em consideração (SINGER, 2002, p. 22).

A necessidade de uma ética universal fundamenta-se a partir do princípio básico de igualdade, igualdade de interesses gerais, e não ao interesse de grupos restritos: “A essência do princípio da igual consideração significa que em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos que são atingidos por nossos atos” (SINGER, 2002, p. 30). A igualdade, como princípio ético, assegura a possibilidade de universalização, pois se não fosse assim, a prática legitimada seria a desigualdade. Esta traria em si uma hierarquia, em que pessoas mais ou menos inteligentes, por exemplo, teriam direitos diferentes, de acordo com suas particularidades individuais. Nem mesmo é possível imaginar princípios éticos baseados em segmentos sociais diversos, em contextos sociais diferentes, levando em conta as suas realidades diversas.

Singer busca ampliar o horizonte ético, fundamentando racionalmente princípios que responsabilizem o homem pelos seus atos, e a nosso ver essa nova perspectiva conseqüencialista exige uma mudança do homem em relação à natureza. Esta, que sempre foi usada para fornecer a subsistência humana, passou a ser completamente dominada no moderno modelo científico de

conhecer. O autor aborda o problema ambiental a partir da valorização da natureza (SINGER, 2002, p. 279-304). O sujeito atribui valor às coisas, inclusive à natureza, e na sua ótica, é lícita a exploração. É este o pensamento da Modernidade, em que o homem é o centro do universo moral, que tem posição privilegiada em meio aos demais seres vivos da natureza; a abordagem antropocêntrica moderna legitima a superioridade humana (razão) e transforma a natureza em objeto. Nas palavras de Singer (2002, p. 283)

De acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos. Deus deu a eles o domínio sobre o mundo natural e não se importa com a maneira como o tratamos. Os seres humanos são os únicos membros moralmente importantes desse mundo. Em si, a natureza não tem nenhum valor intrínseco, e a destruição de plantas e animais não pode configurar um pecado, a menos que, através dessa destruição, façamos mal aos seres humanos.

Nessa perspectiva, fica clara a impossibilidade de responsabilizar o homem por suas ações; somente seria possível comprometer o homem pelos seus atos através da valoração da natureza. Já que o domínio da razão implica em domínio sobre a natureza e este leva à destruição, o único compromisso que é exigido do homem é fazer o melhor uso da natureza, em benefício próprio: “Uma coisa tem valor intrínseco se for boa e desejável *em si*; o contraste se dá como ‘valor instrumental’ , que é um valor em forma de meio para a obtenção de algum outro fim” (SINGER, 2002, p. 289-290). Percebe-se aqui que o valor intrínseco somente é atribuído a algo pela finalidade; a natureza tem por finalidade a vida, e tende a se perpetuar. Reconhecendo o valor intrínseco da natureza, reconhecemos que ela tem valor em si mesma, e possui uma dinâmica própria independente de sua relação com o homem. A natureza vale por ele, mas não em função dele. Assim, Singer equipara os animais aos homens, já que os animais passam também pelo sofrimento. O autor questiona o direito do homem de ser responsável pelo sofrimento e morte dos animais, afirmando possuir direito à vida todos os animais, inclusive os não humanos.

Não pretendemos aqui assumir essa forma de pensar, pois entendemos ser ingênua a total negação de uma abordagem ética antropocêntrica. O que pretendemos aqui é mostrar a insuficiência do modelo antropocêntrico, a fim de

exigir a responsabilidade do homem para com a natureza, na busca de um novo relacionamento entre eles, em uma nova visão de homem que é parte integrante da natureza e que deve, a partir de sua superioridade racional, assumir os efeitos e conseqüências de suas ações, reconhecendo-se parte de um todo.

Falando sobre ética ambiental, Singer coloca como primeiro objetivo ético a ser buscado pelo homem a manutenção da vida, não podendo ser legitimada qualquer atitude humana que cause prejuízos desnecessários à natureza:

Deparamo-nos, hoje em dia, com uma nova ameaça à nossa sobrevivência. A proliferação de seres humanos, aliada aos subprodutos do crescimento econômico, é tão capaz de varrer do mapa a nossa sociedade quanto o foram as velhas ameaças – e não apenas a nossa sociedade, mas todas as outras. Não se desenvolveu ainda nenhuma ética capaz de enfrentar essa ameaça. Alguns dos princípios éticos de que dispomos são exatamente o contrário daquilo que precisamos. O problema é que, como já vimos, os princípios éticos mudam lentamente, e o tempo que temos para desenvolver uma nova ética ambiental é curto. Tal ética consideraria cada ação prejudicial ao meio ambiente eticamente duvidosa, e francamente errada toda e qualquer ação que fosse desnecessariamente prejudicial (SINGER, 2002, p. 300-301).

Caberia ao homem saber-se necessitando da natureza para sobreviver, porém, sem legitimar sua ação predatória e destruidora; pode usufruir o mínimo necessário, mas com o compromisso de manter os recursos naturais, repondo-os e revendo o conceito de extravagância, que norteia sua atitude diante de um mundo por ele dominado. Essa extravagância, a falta de comprometimento do homem para com a natureza e o uso indiscriminado da mesma fazem parte da concepção que o homem tem da natureza. Por isso, passaremos a sugerir a mudança dessa visão, visando a abandonar a extravagância a favor de atos comedidos – em outras palavras, a prudência.

Ressaltamos aqui que Singer radicaliza esse conceito de prudência, pois desconsidera os animais como fonte de alimentação humana e estabelece a ética ambiental como abandono da visão antropocêntrica. Acreditamos que esse modo de pensar radical leva a uma visão ingênua, de que seria possível ao homem abandonar o seu modo de conhecer e de se relacionar com o

mundo, negando sua superioridade e sua liberdade. É ingênua, a nosso ver, a crença da equiparação entre homens e animais, já que o homem é um ser vivo que age e interage no mundo tendo sua sobrevivência atrelada ao consumo de animais e vegetais. Acreditamos, enfim, que é lícito e prudente querer refrear a atitude extravagante e consumista, porém não se pode abrir mão do modo de subsistência.

O respeito à natureza é indispensável, e entendemos que mesmo atribuindo a ela valor intrínseco, ainda assim o homem tem posição privilegiada diante dos demais seres vivos, já que é o único que possui liberdade para escolher suas ações – isso, entretanto, com a consciência de que faz parte de um todo, sendo também importante da mesma forma que as outras partes. O seu modo de conhecer é a razão, e dela deve exigir uma atitude responsável e prudente, que esteja comprometido com a existência de todo o conjunto e também com a sua qualidade de vida, que passaria de um consumo exagerado para a valorização da natureza a partir de uma visão orgânica. Para que se chegue a uma nova visão de ética, é preciso que se modifiquem os conceitos de homem e de natureza. A ética prática proposta por Singer exige uma abordagem que leve em conta as conseqüências das ações humanas, em que o homem seja responsabilizado pelas suas ações e pelos efeitos delas decorrentes.

Acreditamos que a ética ambiental proposta por Singer é insuficiente, já que afirma ser necessário levar em conta as conseqüências das ações humanas a partir do princípio de igualdade entre tudo que tem a capacidade de sofrimento na natureza, inclusive o homem, abordagem que condena toda atitude humana que cause sofrimento a outro ser vivo. Nessa visão, o respeito e a responsabilidade para com a natureza são norteados por efeitos imediatos das ações, caindo no mesmo erro que pretende negar, ou seja, o limite da ética tradicional e também da ética utilitarista, que não amplia o sujeito moral, apenas questiona a legitimidade de suas ações. Dessa forma, quanto mais Singer busca abandonar a perspectiva objetificadora antropocêntrica moderna, mais a legitima: ao postular o abandono à extravagância a fim de preservar a vida humana, isso significa servir aos interesses do homem – evidentemente sem que este tenha o direito de causar sofrimento aos outros animais. É o homem que continua, nessa forma de pensar, a ser fim de suas ações. Singer

apenas coloca em discussão a legitimidade dos meios utilizados para satisfazer às suas necessidades.

4.2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DE JONAS

Uma vez que a ética consequencialista de Singer mostrou-se insuficiente, pretende-se agora demonstrar a ética da responsabilidade, de Hans Jonas, que tem seu fundamento no valor intrínseco da natureza, e não na legitimidade dos meios usados pelo homem em sua ação. A visão de Jonas condena a perspectiva objetificadora da natureza, ampliando assim a visão da ética, que passa a ser uma ética de responsabilidade que pretende negar ser o homem o único fim em si mesmo. Jonas afasta-se das éticas tradicionais e do utilitarismo, abrindo espaço para uma ética de caráter metafísico, que se funda ontologicamente.

Para Jonas (1995) o problema fundamental da Modernidade foi separar sujeito e objeto. Essa separação é infértil no contexto dos problemas causados pelo homem no ambiente. Hoje o homem encontra-se em meio a um mundo onde a técnica está muito desenvolvida, e isso requer uma nova orientação normativa, que direcione a ação humana. Essa nova abordagem ética deve considerar os efeitos nocivos da ação humana em escala global a partir da observação dos problemas advindos do desenvolvimento e do progresso científico, tendo sido este último instituído pela razão iluminista.

Quando Jonas questiona a separação sujeito-objeto do pensamento moderno, ele propõe a reformulação do conceito de natureza; assim, o ponto de partida para uma ética da responsabilidade é a mudança da perspectiva objetificadora da natureza. Ao mesmo tempo em que interfere e modifica o ambiente, o homem também sofre os efeitos dessa modificação. O modo científico de conhecer ampliou a ação humana; essa realidade, juntamente com o desenvolvimento da tecnologia, exige uma análise das conseqüências dessa ação. Afirma Jonas:

La experiencia nos ha enseñado que los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es éste un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son sólo, como ya se ha dicho,

irreversibles, sino que también enpujan hacia delante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes (JONAS, 1995, p. 72-73).

É necessário que se entenda que a ampliação das ações humanas no mundo acarreta perigo para o próprio homem, tanto no comprometimento dos recursos necessários à subsistência humana quanto à essência da própria espécie, ou seja, a forma como ele se coloca diante do mundo. Está em jogo a própria racionalidade, já que pela atitude predatória fica comprometida a qualidade de vida das futuras gerações.

Puesto que lo que aquí está implicado es no sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos, no sólo su supervivencia física, sino también la integridad de su esencia, la ética – que tiene que custodiar ambas cosas – habrá de ser, trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto (JONAS, 1995, p. 16).

A abordagem apresentada difere da ética tradicional, que se ocupava de questões momentâneas e era subjetiva. Jonas busca demonstrar a necessidade da ética voltar-se para as consequências das ações humanas, hoje ampliadas pelo uso da ciência e da tecnologia, exigindo o estabelecimento da responsabilidade como fator norteador das ações humanas. É necessário, para isso, que se recorra a uma ética de caráter metafísico, em uma nova concepção de ser que reconhece o valor intrínseco da natureza, modificando a forma de atuação do homem. A ética da responsabilidade de Jonas implica em uma mudança do modo de ver a natureza, opondo-se ao modelo iluminista de saber como sinônimo de poder; nesse modelo a natureza é um objeto a ser conquistado, é coisificada, passiva e privada de valor. Referindo-se à ação humana, Jonas (1995, p. 23) salienta a necessidade de uma mudança de visão da ética:

Esto, no sólo en el sentido de que los nuevos objetos que han entrado a formar parte de la acción humana han ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente

nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional.

O autor mostra que, através da técnica, o homem legitimou sua posição de predador da natureza. A técnica lhe confere uma ampliação de capacidades frente ao ambiente, a fim de satisfazer suas necessidades. Na Modernidade, o homem passa a ser sujeito de sua vida, podendo agir, criar e orientar suas ações destruindo de modo violento a natureza, ao criar um espaço próprio aos seus interesses. Nega o valor intrínseco da natureza, que é feita objeto: “Esta visión nos niega decididamente cualquier derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo que haya de ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de causalidad y necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines” (JONAS, 1985, p. 35).

Como exemplo de objetificação da natureza, Jonas fala sobre a construção de cidades. Estas representam ambientes artificiais criados pelo homem a fim de lhe proporcionar conforto e segurança e atender às suas necessidades sociais. Construindo cidades, o homem subverte a ordem natural, pois utiliza a natureza como matéria e recursos, tendo como consequência uma mudança na ordem natural, profanando a natureza, já que uma cidade exige uma outra harmonia. É como se tentasse “civilizar” a natureza, já que esta é moldada conforme seu desejo: “La profanación de la naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas” (JONAS, 1995, p. 26).

Ao criar um ambiente modificado, evidencia-se que faz parte da essência do homem modificar a realidade, criando um mundo conforme à vida humana. Este aliás é o único modo de vida conhecido, o que remete à divinização desse sujeito e legitima a exploração da natureza, propiciada pelo modo científico de conhecer moderno.

Aqui também ressaltamos a impossibilidade de negar essa realidade, para não cairmos na ingenuidade de que, para fundamentar uma ética, de modo especial uma ética da responsabilidade, poderíamos abandonar a perspectiva antropocêntrica, em que o homem é o mais valorizado dos seres vivos do planeta. Afirmamos essa impossibilidade por ser a ética uma construção humana, somente sendo possível exigir responsabilidade de seres que são conscientes de si e de seus atos. Nosso objetivo, ao apresentar o

pensamento de Jonas, é procurar aproximar o objeto do sujeito, distanciados pelo pensamento iluminista. Afirmamos possuir o homem certa prevalência sobre a natureza, salientando entretanto que esta prevalência não o isenta de suas responsabilidades em relação ao ambiente. Nosso ponto central é a distinção entre a interferência abusiva e a interferência responsável do uso da natureza pelo homem.

A fim de compreender essa posição, utilizamos as palavras de Jonas sobre os princípios das éticas tradicionais, que têm o homem como centro. Ao usar a técnica como meio de manipulação do ambiente e ao construir a civilização, as questões do bem e do mal sempre foram medidas em relação ao convívio com outros homens, deixando de lado a responsabilidade pela interferência abusiva na natureza, que Jonas chama de reino dos objetos:

Así, la ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas e típicas situaciones de la vida pública y privada. El hombre bueno era el que se enfrentaba a esos episodios con virtud y sabiduría, el que cultivaba en sí mismo la facultad para ello y se acomodaba en lo demás de lo desconocido (JONAS, 1995, p. 30).

Em seguida, Jonas refere-se à ampliação das ações humanas através da técnica, afirmando ser impossível esse tipo de ética abordar as conseqüências da ação humana. A técnica aumenta o campo de atuação, o que exige na mesma medida um aumento de responsabilidade:

Ciertamente, los viejos preceptos de esa ética 'próxima' – los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc. – siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad (JONAS, 1995, p. 32).

Somente a partir do momento em que passou a sofrer os efeitos causados pela sua ação na natureza é que o homem se conscientizou da necessidade do aumento do horizonte ético. Se é um fim em si mesmo, o homem é também responsável por suas ações, e só é possível ser responsável

diante da natureza se o valor intrínseco desta for reconhecido. Isso põe em jogo a forma de conhecer humana, que leva em conta a separação sujeito-objeto:

Tómese por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factores causales en el amplio sistema de las cosas (JONAS, 1995, p. 32-33).

O homem, através de sua capacidade de produção, torna-se responsável pela estruturação do cosmo. O modo científico de conhecer afirma a superioridade humana, o que, segundo Touraine (1994) diviniza o sujeito, e justamente por isso, exige dele responsabilidade. O sujeito livre deve ser responsável pelos seus atos.

A responsabilidade agora deve ser o novo princípio normativo, em que o próprio desenvolvimento da técnica é capaz de prever os efeitos da atuação humana, modificando assim o conceito de objeto até se chegar a uma nova concepção de natureza.

Na ética antropocêntrica o homem não tem nenhum compromisso com a natureza; Jonas propõe o reconhecimento do valor intrínseco da natureza, a fim de que o homem se comprometa com ela. A responsabilidade é apresentada ao homem como uma nova forma de subjetividade, que estabelece uma nova relação homem-natureza, redimensionando o modo de conhecer humano, onde “el saber se convierte en un deber urgente, que trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él: el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción” (JONAS, 1995, p. 34). Assim, a ética assume a tarefa de regular e também de vigiar o uso do poder do homem, poder este fornecido pelo conhecimento.

Jonas afirma (1995, p. 36) que o *homo faber* não deve suplantiar o *homo sapiens*, já que a técnica, responsável pela dominação, não deve ser tomada como a finalidade do homem. Já que o objetivo do *homo faber* é dominar os objetos, cabe ao *homo sapiens* identificar a exigência de uma reflexão ética

sobre a finalidade do homem como um todo, e não apenas como sujeito que domina o objeto:

La ampliación del poder del hombre sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana; y así, esa ampliación, sometiendo más y más las fuerzas de los hombres a su empeño, va acompañada de una contracción de su ser y de su concepto de sí. En la imagen que de si mismo sustenta – la idea programática que determina su ser actual tanto como lo refleja – el hombre es ahora cada vez más el productor de aquello que él ha producido, el hacedor que aquello que él puede hacer y, sobre todo, el preparador que aquello que en breve él será capaz de hacer (JONAS, 1995, p. 37).

A re-humanização do sujeito implica uma atitude responsável diante do mundo onde ele imprime suas marcas, já que a Modernidade mostrou-se insuficiente em relação à plenitude da existência humana. Para essa plenitude, é necessário que se tome cuidado em não confundir o que é artificial e o que é natural: “Lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial, y, al mismo tiempo, el artefacto total – las obras del hombre convertidas em mundo, que actúan sobre él y a través de él – está engendrando uma nueva clase de ‘naturaleza’”(JONAS, 1995, p. 37-38).

Se for mantida essa perspectiva, se continuará a justificar o uso exploratório da natureza. Assim, esse é o espaço que deve ser ocupado por uma nova ética, que deve responsabilizar o homem por suas ações e comprometendo-se com elas, e também reconhecendo o valor intrínseco da natureza, da qual ele faz parte não como uma espécie de deus, mas como parte integrante da mesma, não apenas através de sua manutenção mas também pela realização de sua liberdade. Isso vai acontecer se o homem se comprometer com o futuro, a partir da análise de suas ações, uma vez que o mundo deve estar apto a ser habitado com qualidade de vida, da mesma forma que o homem deve estar apto para assegurar a liberdade da natureza, garantindo sua perpetuação, em um novo comprometimento moral.

A fim de que isso aconteça, Jonas propõe uma nova ordem imperativa, porém não mais baseada no imperativo categórico kantiano, mas em uma nova formulação deste. O imperativo categórico proposto por Kant, levando em consideração somente o homem, propõe a universalização de suas ações, comprometida com a busca da felicidade e o agir correto. A nova proposição de

Jonas aponta para uma ampliação do comprometimento do homem para com a manutenção de existências futuras, ou seja, das gerações posteriores. Isso, evidentemente, com a reflexão da ação humana, que terá conseqüências não só no momento presente, mas também no futuro da humanidade: “nosotros no tenemos derecho a elegir y ni siquiera a arriesgar el no ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual” (JONAS, 1995, p. 40).

Porém, surge aqui um problema: como afirmar esse pressuposto sem que se recorra à religião? Somente buscando um caminho metafísico, através de um princípio ético ontológico, que venha a estabelecer um vínculo entre homem e natureza. Os efeitos das ações devem ser considerados a fim de se assegurar a continuidade do futuro, pelo *princípio de responsabilidade*. Além desse princípio, Jonas (1995, p. 42-48) expõe outros três tipos de éticas anteriores, que procuravam comprometer o homem com o futuro: a ética da salvação, da felicidade e da utopia de um governo voltado ao bem de todos. O autor demonstra a insuficiência desses modelos, por não questionarem a postura antropocêntrica diante do conhecimento. O ponto norteador dessas éticas não é o efeito da ação do homem no mundo, e sim a busca do infinito e da salvação, sendo portanto escatológicas.

O princípio de responsabilidade proposto por Jonas, como nova abordagem ética, deve assegurar a liberdade humana, sem que o homem fique restrito à sua produtividade (pela técnica), mas buscando nesse processo o *homo sapiens*:

Mi tesis es, sencillamente, que ese regalo que ya tenemos en perspectiva ha hecho que surjan nuevas preguntas, preguntas que nunca antes fueron planteadas en término de elección práctica y que ningún principio de la ética anterior – que tomaba las constantes humanas como algo evidente – está capacitado para debatir. Y, sin embargo, hemos de enfrentarnos a tales preguntas desde la ética y a la luz de los principios, no desde la presión de los intereses (JONAS, 1995, P. 51-52).

As éticas anteriores são insuficientes, por isso é necessária a ampliação do horizonte ético, que possa responder pelos resultados da ação humana, resgatando o homem como um todo maior do que apenas um ser produtor. Este homem não só é livre quando criativo e ativo, mas também quando se responsabiliza por sua produção e a valorização da natureza; ao contrário de

comprometer a subjetividade humana, contribui para a sua construção, pois diminui o dualismo sujeito-objeto aproximado o homem de sua condição natural e de sua essência.

O problema do modelo científico foi o vazio ético, pois a ciência se afirma a partir do acesso privilegiado do sujeito ao mundo, onde a soberania da razão exige a objetificação de todos os modelos não humanos, que é a natureza, tornada objeto. E se somente o sujeito tem o poder de objetificar, pode usar de forma indiscriminada os objetos. Isso gerou sérios problemas, de modo especial problemas ambientais, que agora requerem normas a fim de regulá-los e resolvê-los.

Em um modelo em que o sujeito tem poder ilimitado frente ao mundo, o valor dos objetos é medido pelo seu uso, já que nenhum valor em si é atribuído a eles:

Aquí es donde yo y todos nosotros hemos de pararnos, pues precisamente el movimiento – el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural – que ha puesto a nuestra disposición esas fuerzas cuya utilización tiene ahora que ser regulada por normas es el mismo movimiento que, por una forzosa complementaridad, ha desterrado los fundamentos de los cuales podrían derivarse normas y ha destruido la propia idea de norma (JONAS, 1995, p. 58).

Procuraremos agora fundamentar a ética proposta por Jonas. E o primeiro passo é demonstrar que o conceito de homem está ameaçado, face à descaracterização do ambiente em que vive e dos problemas causados por sua ação como poluição, lixo, mudanças climáticas e outros tantos. E também diante das ameaças futuras que geram no homem sensação de insegurança e medo, pois “solamente sabemos qué está en juego cuando sabemos que está en juego” (JONAS, 1995, p. 65).

É o que Jonas chama de heurística²⁵ do temor. Ao reconhecer a possibilidade de comprometer sua qualidade de vida, ou até mesmo a manutenção desta, chega-se a um princípio de prudência, pelo medo de possíveis conseqüências futuras. O saber humano também deve demonstrar o que é necessário ser preservado para a existência futura do homem frente à insuficiência dos recursos naturais decorrentes do modelo exploratório até hoje

²⁵ Parte da ciência que tem por objeto a descoberta dos fatos (LALANDE, 1999, p. 462).

adotado. A prudência, assim, nasce do medo. Conforme afirma Jonas (1995, p. 66) “la heurística del temor no tiene seguramente la última palabra en la búsqueda del bien, es, no obstante, una primera palabra extraordinariamente útil y debería ser aprovechada hasta el final en una materia en la que tan pocas palabras nos serán otorgadas sin buscarlas”.

Ainda a esse respeito, temos o pensamento de Ulrich Beck. Segundo o autor, “No sentido de uma teoria social e de um diagnóstico de cultura, o conceito de sociedade de risco designa um estágio da modernidade em que começam a tomar corpo as ameaças produzidas até então no caminho da sociedade industrial” (BECK, 1997, p. 17). Beck afirma que é impossível separar o processo de industrialização do processo de produção de riscos, já que o desenvolvimento científico-industrial traz consigo a exposição dos indivíduos a riscos, e traz também várias modalidades de contaminação do ambiente. Assim, a distribuição dos bens é acompanhada de riscos, e estes são gerados sem que haja um conhecimento capaz de garantir a diminuição dos mesmos. A certeza do controle dos riscos baseia-se em uma visão do início da Modernidade, em que os riscos eram fixos e restritos a um determinado contexto; em uma sociedade de risco, estes ultrapassam territórios e culturas como resultados do excesso da produção industrial. Dessa forma, os avanços tecnológicos, ao mesmo tempo que ampliam o conhecimento, ampliam também a incerteza.

A ética de responsabilidade de Jonas, direcionada ao futuro, tem por dever as projeções das ações humanas, e não requer uma experimentação dos seus efeitos. Antes disso, pretende prevêê-los, diminuindo assim sua capacidade destrutiva em uma atitude prudente. A visão de ciência deverá ser ampliada, uma vez que abarcará também o futuro, que não pode ser experimentado, apenas “previsto” a partir de análises do passado e do presente. Aparece com plena força o normativo, e a ação deve orientar-se pelo dever ser; as ações humanas passam a ser reguladas superando-se os interesses imediatos das sociedades atuais, passando-se a uma visão de homem como humanidade:

El contenido de ese precepto [ético] lo conocemos; tenemos experiencia de su principio cuando reflexionamos sobre el

elemento de *juego de azar o apuesta* que toda acción humana contiene respecto a su desenlace y efectos colaterales, y nos preguntamos en sentido ético qué apuesta nos es lícito hacer (JONAS, 1995, p. 76-77).

A razão tem aqui importante papel, dentro de uma nova visão, já que não é racional conduzir a vida de forma que sua continuidade seja comprometida. Irracional também seria comprometer a humanização do homem através do comprometimento de sua qualidade de vida. É necessário então que se restrinja o uso ilimitado do poder, adquirido pela técnica, bem como as apostas que possam colocar em risco a existência humana. Ao ampliar seu campo de ação, o homem deve fazê-lo eticamente. Assim, o pensamento de Jonas corrobora com o pensamento de Touraine (1994) pois afirma que o aumento do poder humano advindo de sua capacidade criativa não o isenta de responsabilidade, mas exige dele uma postura diferenciada por ser consciente das conseqüências de seus atos: la primera regla para la exigida esencia humana sólo puede obtenerse del imperativo de la existencia” (JONAS, 1995, p. 87-88).

Aqui, o termo existência é tomado em seu sentido ontológico: o homem, presença material no mundo, possui características que lhe são próprias, que mostram além do que ele é aquilo que ele deve ser. É dentro dessa visão ontológica que deve ser ampliado o horizonte ético, já que isso compromete o homem em seu valor intrínseco. O conhecimento deve ter essa dimensão metafísica a fim de que não seja legitimado o modelo predatório do modo científico de conhecer. Normas e limites em relação à natureza devem ser estabelecidos, superando o modelo que forneceu ao homem o direito à usurpação; essa nova forma de pensar o homem só é possível dentro de uma visão metafísica, em que a razão passaria a estabelecer um vínculo ético entre homem e natureza: “el primer principio de una ‘ética orientada al futuro’ no está en la ética en cuanto doctrina del obrar – a la que pertenecen todos los deberes para con los hombres futuros - , sino en la metafísica en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre” (JONAS, 1995, p. 89).

O desenvolvimento tecnológico foi possível após a gênese da visão antropocêntrica, e restringiu a responsabilidade humana para com a natureza.

Esse modelo deve ser revisto, e essa é a discussão de Jonas (1995, p. 91). Segundo o autor, a metafísica é colocada como necessária para reverter essa abordagem, pois comprometeria o homem com a preservação do ser, responsabilizando-o.

Se o sujeito não é mais o único detentor de valor intrínseco (já que a natureza também o possui) o objeto precisa então ser definido, e Jonas afirma que este é constituído a partir de seus fins. O objeto não é causa de si mesmo: “Esto quiere decir que la invisible intención (‘subjetiva’) del productor se deduce de la constitución visible (‘objetiva’) del objeto, pues, claro está, sé que esas cosas no se producen casualmente” (JONAS, 1995, p. 106). Dessa forma, a natureza não pode ser objetificada pelo sujeito, já que não é fruto de sua intencionalidade, e nem é causada por ele. Essa forma metafísica de compreensão carrega o ser de valor, e o valor da natureza fica assim assegurado ontologicamente, cabendo ao sujeito responsabilizar-se por sua perpetuação. O conceito moderno de finalidade é postulado a partir da visão do homem, ou seja, quando satisfaz às necessidades de quem o produz – o homem que, criador, atribui valor às coisas das quais ele é causa:

Y si es así, entonces el fin en sí mismo (que sería también el fin último) sería siempre el hombre o descansaría en él. Esto encajaría perfectamente con la convicción moderna de que ‘fin’ es un concepto exclusivamente humano y sólo el hombre puede transmitírselo a otras cosas mediante la producción o atribuírselo mediante la interpretación; es decir, que no hay ‘fin’ en ninguna otra parte del mundo (JONAS, 1995, p. 109).

Jonas sustenta que a distinção entre o que é natural e o que é artificial refere-se à atribuição dos fins (1995, p. 110). O natural é o voluntário, e o artificial, involuntário, fruto de uma causa externa. Objetos artificiais são produzidos pelo homem; porém, os seres naturais não o são, mesmo que interajam com ele:

Podemos decir, pues, con cierta confianza, que el ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales (ejemplificado por el ‘caminar’) es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente; es decir, que en la naturaleza hay ‘obrar’. Esto implica que la eficacia de los fines no está ligada a la

racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres (JONAS, 1995, p. 121).

Mesmo que o homem transforme a natureza, esta tem existência independente dele, e possui valor em si mesma²⁶. Ao contrário do pensamento moderno, no pensamento de Jonas a natureza não mais é vista como objeto que se contrapõe ao sujeito, precisando por isso ser respeitada. O homem não pode mais dispor dela como desejar. Nessa nova ontologia, “El ser – o la naturaleza – es uno y da testimonio de sí en aquello que él *deja* que emerja de sí” (JONAS, 1995, p. 128). O homem estabelece com essa natureza um vínculo de respeito, reformulando os três conceitos-chave do modo científico de pensar: homem, natureza e conhecimento.

A nosso ver, em Jonas se encontra uma concepção orgânica de natureza, em que existe um todo e o homem nele se insere, e diante do qual deve ser responsável. Essa visão exige uma nova forma de ciência²⁷, para que possa fundamentar suas verdades:

Naturalmente, el investigador que se ocupa de los inicios de la vida sabe de la serie entera de la evolución; el que se ocupa del metabolismo celular sabe del organismo en su conjunto; el que se ocupa del cerebro sabe del pensamiento, etc. Más aún, sólo de ese conocimiento procede su *interés* por la investigación de lo elemental. Ante todo sabe de ese interés suyo y de su actividad mental a él dedicada. Ha de tomar eso en serio, en su autonomía, pues en caso contrario no podría esperar alcanzar la verdad, ni siquiera distinguirla de la falsedad, ni podría otorgar validez alguna a su pensamiento (JONAS, 1995, p. 129-130).

Aparece aqui uma identificação metódica, já que a ciência necessita que o material de estudo seja objetificado e a natureza não pode ser submetida às condições humanas de conhecer. Em uma visão kantiana, aquilo que não puder se adequar às formas da razão e não puder ser condicionado pelo sujeito no mundo concreto, não pode ser conhecido de forma científica. O limite do conhecimento é o fenômeno, sob o ponto de vista do sujeito. A natureza,

²⁶ Essa visão aproxima-se do pensamento de Maturana e Varela e seu conceito de *autopoiesis*: segundo esses autores, a aprendizagem de um ser vivo é coincidente com o processo de vida do mesmo, ocorrendo desde seu nascimento até sua morte.

²⁷ A respeito de uma nova visão de ciência, Morin (2002, p. 308) afirma que “É indispensável que as teorias científicas se abram aos problemas epistemológicos, filosóficos e éticos que levantam ou supõem, e que as filosofias se abram ao conhecimento científico que modifica e renova essa problemática”.

vista como possuidora de valor em si, ultrapassa essa condição fenomênica, e o método científico mostra-se insuficiente em relação à totalidade da natureza, que também não pode ser submetida às intenções do homem: “Nos guardaremos de decir que la vida es ‘el’ fin o uno de los principales fines de la naturaleza; acerca de ello no podemos hacer conjetura alguna. Es suficiente con decir: um fin” (JONAS, 1995, p. 134). Ao estabelecer este fim, o sujeito estaria concretizando o fim fundamental da natureza, que é a existência da vida.

Não é exigido do sujeito que se tenha um prévio conhecimento acerca das suas metas futuras, mas é preciso que não seja indiferente diante das causas, uma vez que as transformações naturais não ocorrem por acaso, mas estão submetidas a uma ordem que é regida por leis próprias, que são externas ao sujeito e às quais também ele deve se adequar. A natureza não é um caos sem nexos, pelo contrário, é orgânica e possui independência e necessidade, assim como o homem. Jonas (1995, p. 136) diz que

Tiene sentido [...] hablar de un ‘trabajo’ en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos ‘ella’ labora hacia algo, o que ‘eso’ labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiera comenzado con la ‘casualidad’ de la vida, sería suficiente; con ello el ‘fin’ ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste; y podemos dejar sin decidir hasta qué punto su dominio sobre lo vivo llega hacia abajo hasta las formas elementares del ser. Al ser como tal de la naturaleza es preciso atribuirle la disposición para ello.

Até aqui se tentou mostrar que a natureza possui um fim em si mesma. Agora é necessário demonstrar como se fundamenta o dever, exigindo a responsabilidade do homem.

O bem é a finalidade última do ser; por isso pressupõe uma obrigação, para que se concretize. Torna-se assim o fio condutor dos valores da conduta moral, o que exige do sujeito responsabilidade e compromisso. Se o fim da natureza é a perpetuação da vida e em seu processo evolutivo produziu seres racionais e conscientes de si mesmos, então procede a exigência de que esses seres tenham um compromisso com o bem:

Con el esclarecimiento de la relación entre bien y ser (*bonum y esse*) es como una doctrina del valor puede esperar fundamentar la eventual obligatoriedad de los valores, precisamente como fundamentación del bien en el ser. Sólo a partir de ahí cabría mostrar que la naturaleza, al endosar valores, tiene también autoridad para sancionarlos y le es lícito exigirnos a nosotros y exigir a toda voluntad consciente su reconocimiento en su centro (JONAS, 1995, p. 140).

Segundo essa forma de pensar, a responsabilidade do homem para com a natureza vem carregada de valor à natureza; ele é livre não só quando manipula, mas também quando escolhe entre destruí-la ou respeitá-la. Ele entende-se como uma vida que se equipara a tudo que existe, subjetivando assim a natureza. Sendo parte do todo e conhecendo sua responsabilidade nas escolhas, ele exerce sua liberdade, ao deixar de lado a atitude predatória, que é vista conscientemente como não sendo legítima e nem a única forma possível de ação. Afirma Jonas (1995, p. 151) que “No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral)”.

Fica claro aqui o subjetivismo da ética, já que se refere à vontade do sujeito, e também o caráter objetivo da razão, que valora o bem em si. Os dois são necessários na elaboração de uma ética da responsabilidade, já que não basta estabelecer essa ética se não houver um sujeito receptivo a ela. Este sujeito só se comprometerá se tiver aceitado o valor intrínseco da natureza, e dela se aproximar com alteridade²⁸:

a pesar de la *similitud* entre mí y ello, es un ‘otro’ frente a mí, menos participable que cualquiera de los objetos transcendentales de la ética clásica: es un ‘otro’, pero no como algo eminentemente mejor, sino como sencillamente-él-mismo, en su derecho propio, y sin que esa alteridad deba ser salvada por una asimilación de mí a ello o de ello a mí. Precisamente la alteridad toma posesión de mi responsabilidad, y aquí no se pretende ninguna apropiación.

Reconhecer a alteridade da natureza implica na responsabilidade do sujeito em suas ações. O sujeito é livre para agir, porém é necessário que preste contas do modo como age diante dessa alteridade, impondo-se

²⁸ Característica do que é do outro, e não meu (LALANDE, 1999, p. 47).

necesariamente una nova ordem entre sujeito, natureza e conhecimento: “Sólo el añadido sentimiento de la responsabilidad, que vincula este sujeto a este objeto, nos hará actuar por su causa. Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia” (JONAS, 1995, p. 160).

Sintetizando o que foi apresentado até aqui, o fundamento da revisão do modo de pensar a partir da exploração da natureza implementada pela técnica baseia-se no comprometimento da existência do homem, pois uma ciência que não se preocupa com o futuro legitima um desenvolvimento tecnológico descomprometido com as ações humanas.

A ciência deve ampliar sua visão, passando a olhar o homem como parte de um todo, tendo esse todo, valor em si, exigindo do homem responsabilidade pelo reconhecimento da natureza como alteridade, fazendo sobressair-se o *homo sapiens* humanizado que se contrapõe ao *homo faber* divinizado da Modernidade.

Destacamos aqui que Jonas não se coloca contrário ao desenvolvimento tecnológico, mas questiona o uso da técnica, já que o uso descontrolado desta se converteu em uma ameaça à natureza e à vida do homem. A natureza encontra-se hoje vulnerável, e isso requer um vínculo ético do homem para com ela. Isso poderá acontecer a partir do comprometimento do homem com o futuro e da modificação do lugar do sujeito na relação homem-natureza. Esta passa a ser responsabilidade do homem como alteridade e, uma vez que o homem tem um poder sobre si mesmo que a natureza não possui, deve ter responsabilidade para com ela.

Ao abordar o futuro da humanidade e da natureza, Jonas (1995, p. 227) diz que

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser ‘omnipotente’ de *modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; pero además independiente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una realidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas – esto es, incluso si fuera posible para nuestros descendientes una vida que pudiera llamarse humana en un mundo devastado (y en su mayor parte

reemplazado artificialmente) – la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección.

O que Jonas traz de novo é o reconhecimento da natureza como lugar de habitação do homem que é, ao mesmo tempo, aquilo que o constitui. Ambientes criados pelos homens (casas, cidades) são incapazes de realizar a sua plena existência. Somente pela valorização da natureza e responsabilizando o homem pelas suas ações é que será possível reverter o *ethos* tecnológico. Afirma Jonas que

Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la des-humanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana. En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás (JONAS, 1995, p. 227-228)

A humanização do sujeito ocorrerá se houver uma reaproximação homem-natureza, já que o sujeito deixará de estar alienado em relação ao meio que o criou, e poderá exercer sua liberdade em relação ao conjunto. E essa liberdade exige responsabilidade, afirmando sua condição racional. Nesse caso, a natureza deixaria de ser “humanizada” e voltaria a ser “naturalizada”, em que o natural é entendido como possuidor de produtividade, de intencionalidade e de liberdade, e o artificial depende da intencionalidade e da liberdade humanas.

O problema que percebemos no pensamento de Jonas é a negação do antropocentrismo: ele propõe uma reformulação dos conceitos de homem, natureza e ciência. Dessa forma, atribuindo alteridade à natureza, retira do homem a condição de único sujeito moral. Acreditamos que uma ética ambiental que se baseie nessa visão corre o risco de retorno a um naturalismo radical, o que a nosso ver seria um retrocesso para a existência do homem.

Pelo que foi visto até aqui podemos constatar que o caminho para se construir um vínculo ético entre homem e natureza se dá através da busca de um desenvolvimento técnico consciente, pelo qual haja o reconhecimento do valor intrínseco da natureza, não esquecendo que a ética é uma ciência humana, necessária para que o homem possa viver em sociedade²⁹. Porém, não se deve cair na ingenuidade de que é fácil abandonar o antropocentrismo (voltaremos mais especificamente a essa questão na quarta parte desta pesquisa), já que o homem é, efetivamente, agente, criador e produtor. No entanto, não negamos a possibilidade do ser humano fazer uma reflexão sobre sua conduta histórica, que o conduziu a uma desumanização, pela alienação da natureza. Essa forma de pensar é compatível com o pensamento de Jonas, pois o autor prega essa simbiose homem-natureza, uma vez que ambos são valiosos em si mesmos, fazem parte de um todo e são interdependentes um do outro até mesmo para exercer sua liberdade.

²⁹ Esse tipo de desenvolvimento aqui proposto é apontado pelo indiano Amartya Sen, prêmio Nobel de Economia em 1998. Esse economista, dando uma resposta à ética, conseguiu colocar os pobres na discussão acadêmica. De maneira prática, Muhammad Yunus, nascido em Bangladesh e Nobel da Paz em 2006, cria um banco original, o “Grameen Bank”, que significa “banco da aldeia”, que oferece microcrédito a milhões de famílias e tem uma filosofia diferente dos bancos tradicionais: ao invés de emprestar dinheiro a quem o tem, emprestar aos pobres; ao invés de pedir garantias, confiar nas pessoas; ao invés de emprestar a pessoas individualmente, emprestar a grupos, prioritariamente a mulheres. Acrescentamos aqui esses dois economistas para mostrar que é possível, pela Economia, promover uma sociedade melhor. Porém, parece-nos que são essas iniciativas fatos isolados, voltados às pessoas (ainda que a despeito da dissociação sociedade-ambiente), o que corrobora com nossa tese da impossibilidade de se pensar uma ética ambiental dentro do modelo antropocêntrico vigente na Modernidade.

CONSIDERAÇÕES

O incremento da técnica e da ciência propiciou uma ampliação da atuação humana no planeta. Isso leva a um questionamento sobre os benefícios e conseqüências desse progresso. O que se evidencia é um custo imenso ao ambiente natural e, conseqüentemente, à qualidade de vida do homem. Este sempre teve uma relação unilateral para com a natureza para existir, e esse relacionamento levou a uma atitude predatória cujo resultado é o problema do impacto ambiental. Uma ética ambiental se faz necessária a fim de questionar a legitimidade dessa ação humana, tornando o homem responsável pela manutenção da natureza e de sua própria existência.

Este capítulo partiu do pressuposto de que é a forma como o homem conhece que faz com que ele utilize a natureza como objeto, modificando-a e manipulando-a apenas como objeto de estudo.

Kant é o precursor da ciência moderna e contemporânea, pois sistematiza o modelo científico a partir da objetificação da natureza, por isso seu pensamento inicia esse capítulo abordando apenas a questão do conhecimento, e isso o fizemos por dois motivos: primeiro, porque na primeira parte desta pesquisa encontra-se, de modo mais aprofundado, a moral kantiana e sua relação com a liberdade humana.; segundo, por compreendermos que a questão do conhecimento, em Kant, legitima o homem como único sujeito do conhecimento, em que sua razão se estabelece como autônoma em um mundo objetificado. Demonstrar aqui o pensamento kantiano é o primeiro passo na demonstração de nossa tese sobre a impossibilidade de uma argumentação ético-ambiental dentro do modelo antropocêntrico, o que evidencia a necessidade de ampliação do horizonte ético. Dentro da visão kantiana, só é possível fazer ciência buscando o rigor e a certeza de suas afirmações verificando, controlando e confirmando as mesmas empiricamente. Essa experimentação só é possível objetificando a natureza, tornando assim a razão autônoma, única capaz de desvendar e organizar o mundo. Isso se dá, reafirmamos, somente pela objetificação da natureza, em uma relação

instrumental entre sujeito e objeto, afastando qualquer possibilidade de um discurso ético-ambiental. Dentro de uma visão onde o homem conhece para dominar, é impossível exigir-lhe responsabilidade para suas ações.

O segundo capítulo desta terceira parte questiona se existe o espaço para essa responsabilidade humana, já que pela visão moderna o homem só deve satisfação a si mesmo, visando sempre ao progresso. Nessa parte, escolhemos pensadores de uma linha crítica da sociedade, como Touraine, Adorno e Horkheimer, que apresentam uma reflexão acerca da ciência moderna e do lugar do homem na realidade.

Touraine chama a atenção para a “divinização” do homem na Modernidade, pois este, pelo conhecimento, desmistificou a natureza. É o conhecimento que o faz livre, porém essa liberdade leva-o a dominar. Essa ação dominadora do homem tem sua legitimidade questionada por Touraine, que apesar de ainda manter a estrutura moderna, já aponta para as conseqüências da ação humana.

O pensamento de Adorno e Horkheimer procura amenizar o antropocentrismo radical moderno, pois ambos tentam, de modo dialético, aproximar sujeito e objeto. Para os autores, ao mesmo tempo em que o sujeito objetifica a natureza, nela se reconhece. De nada adianta conhecer, se esse conhecimento não vier a transformar o modelo vigente; assim, esse conhecimento deve buscar um processo de humanização do sujeito, apontando para a responsabilidade de suas ações. O modelo objetificador não atende às necessidades de transformação da realidade.

Para questionar a legitimidade da ação humana em relação à natureza, é necessário antes que se questione o conceito de homem, e também os conceitos de ciência e de natureza. O homem deverá se aproximar da natureza não mais como usurpador, mas como integrante de um todo organizado. O caminho para a responsabilidade humana para com a natureza inicia-se pela reaproximação entre sujeito e objeto. Se ocorrer essa aproximação, é possível uma ação comunicativa entre homem e natureza – esta perguntará pelos seus direitos, qual sua finalidade e qual o papel do homem, uma vez que ambos fazem parte de um todo organizado. Quanto maior for essa aproximação, maior será a possibilidade de diálogo, já que a soberania do sujeito sobre o objeto será diluída para possibilitar esse diálogo, surgindo o espaço em que é

possível questionar as conseqüências da ação humana ampliando assim o horizonte ético.

O terceiro capítulo desta terceira parte mostra, através do pensamento de Singer e Jonas, como deve ocorrer essa ampliação do horizonte ético, e quais os seus efeitos para com a natureza. A proposta de Singer é para uma ética ambiental a partir de uma abordagem conseqüencialista, que responsabilize o homem por suas ações e efeitos destas, pelo princípio de igualdade entre todos os seres vivos capazes de sentir dor, e que devem ser respeitados. Para o autor, é ilegítimo todo ato que cause sofrimento, bem como todo ato predatório desnecessário à sobrevivência humana. Propõe uma revisão no valor da natureza para o homem, em que este não tem o direito de causar a ela prejuízos desnecessários. Tanto o homem quanto a natureza possuem valor intrínseco, e este é o primeiro passo para que se exija do homem uma responsabilidade para com a natureza. No entanto, Singer ainda mantém uma visão antropocêntrica, já que questiona apenas as conseqüências imediatas da ação humana, mudando apenas os meios para a satisfação de suas necessidades.

A insuficiência dessa ética conseqüencialista de Singer, a nosso ver, é suprida por Jonas, quando o autor questiona o conceito de natureza. Para ele, esta tem valor em si mesma, e não apenas em relação ao homem, que lhe fornece sentido. Tendo valor em si mesma, sua finalidade é a perpetuação; nesse modo de ver, o homem faz parte da natureza e a reconhece como alteridade, considerando o possível comprometimento para com as gerações futuras; suas ações podem comprometer a sua existência digna no planeta. Jonas propõe a construção de uma ética da responsabilidade, que se fundamenta não mais na relação sujeito-objeto, e sim pela finalidade dos mesmos, em uma visão orgânica da natureza da qual ele, homem, reconhece a alteridade.

Até aqui percebemos a possibilidade de uma relação dialógica entre homem e natureza; essa relação de simbiose implica o reconhecimento de que ambos possuem valor intrínseco, e dessa forma devem ser livres para executar sua finalidade. Isso só é viável em uma relação que se baseia no respeito, no reconhecimento do outro como sujeito, e na responsabilidade, que se dá a partir de um vínculo ético que cria relação de interdependência. Dessa forma,

acreditamos, o homem deixará de ser aquele sujeito divinizado pela Modernidade, e a natureza, reconhecida como um outro sujeito, poderá finalmente ter voz para questionar a responsabilidade humana e reivindicar seus direitos. Pretendemos agora, na quarta e última parte dessa pesquisa, mostrar, retomando o pensamento de Singer, que dentro das tentativas contemporâneas de justificar uma ética ambiental, essas tentativas ainda caem no problema do antropocentrismo moderno.

4ª PARTE: CRÍTICA ACERCA DA EXISTÊNCIA DE UMA ÉTICA AMBIENTAL NA MODERNIDADE

1 INTRODUÇÃO

Tentamos mostrar até aqui, mesmo tendo evitado entrar na História da Filosofia, que por dois milênios a ética filosófica ocupou-se pelos deveres de conduta de seres humanos para com outros seres humanos. Dentro de uma visão da Modernidade, seria inconcebível se não fosse dessa forma, o que impossibilitaria o surgimento de uma ética ambiental. Recentemente, com o afloramento de problemas ambientais e do estudo das relações homem-natureza as teorias morais atingem maior alcance, indo além da obrigação pela conservação de recursos naturais que beneficiariam o homem e chegando a afirmar que a ética não começa e acaba com os seres humanos, e que o modelo de moral antropocêntrica apresenta vazios.

Esta quarta e última parte de nossa pesquisa pretende ser o momento em que, a partir de uma formação em Filosofia, passamos a oferecer um exame de algumas correntes éticas da atualidade. Para isso, começamos por uma crítica aos argumentos éticos tradicionais, mostrando de maneira breve que as razões tradicionalmente apresentadas oferecidas para fazer a demarcação das diferenças morais entre humanos e não-humanos são filosoficamente frágeis. Em seguida, apresentamos uma avaliação de justificações éticas voltadas à natureza não humana: sensocentrismo (ética centrada no animal), biocentrismo (ética centrada no ser vivo) e ecocentrismo (ética centrada nas espécies e sistemas). Finalmente, apresentamos uma discussão filosófica acerca da impossibilidade de uma ética ambiental.

Pretendemos assim mostrar aqui a insuficiência e os problemas argumentativos dessas diferentes correntes, ou diferentes “éticas”. Resulta, desse estudo, a plausibilidade de uma ética centrada nos animais, porém não como proposta de uma ética ambiental, já que esta, acreditamos, não é possível dentro do modelo da Modernidade.

Esta última parte poderá decepcionar aqueles que esperariam aqui encontrar uma posição culpando o paradigma científico kantiano (objeto de nosso estudo na primeira parte dessa pesquisa) ou a crise da razão

instrumental e da sustentabilidade do modelo civilizatório atual (presente no pensamento de Apel/Habermas e nos pensadores da Teoria Crítica) apresentado respectivamente na segunda e na terceira partes desse estudo. Certamente se decepcionará quem espera ver aqui referência a nomes como Fritjof Capra ou o Dalai-Lama. Mesmo dedicando respeito a quem se preocupa com as questões ambientais e estar de acordo com a necessidade do surgimento de uma nova ética, além de outros divulgadores de modelos inspiracionais, nosso foco não está centrado no discurso exortativo contemporâneo, mas nas dificuldades teóricas e práticas que esse esforço implica. Temos ciência de que, por evitarmos modelos inspiracionais e exortativos (bastante usuais em escritos de ética e educação ambiental) e buscarmos como método aquele papel desconfortável da Filosofia de apresentar contra-exemplos e, quando possível, refutações, apontando possíveis afrouxamentos conceituais, o tom desse trabalho pode parecer, ao chegar à sua última parte, demasiadamente destrutivo e desanimador.

2 ANTROPOCENTRISMO MORAL (HUMANISMO): VERSÃO ANTROPOCÊNTRICA RADICAL E MODERADA

Esta posição sustenta serem os seres humanos os únicos seres que têm valor intrínseco, sendo o homem o agente de todo valor moral. A ética é domínio exclusivamente humano: atitudes, valores e práticas visam ao bem e aos interesses humanos. Nessa visão, não é desejável incluir não-humanos na comunidade moral, uma vez que apenas humanos importam moralmente.

Diante dos problemas ambientais a moral tradicional mostra-se deficiente, necessitando ser superada. Pela visão tradicional, o ser humano pertence a uma categoria especial, sendo que apenas ele possui valor moral, sendo os outros seres propriedades e recursos à humanidade.

O pensamento ocidental apresenta justificativas a esse antropocentrismo: pela posse da alma, da linguagem e da racionalidade, os seres humanos são distintos do mundo natural. Assim, a moralidade tradicional protege os interesses das pessoas. A ética é assunto exclusivamente humano, e esse antropocentrismo radical nega todo tipo de restrição à inteligência humana, o que faz de nossa espécie uma ameaça à natureza. Toda a teoria do conhecimento kantiana (terceira parte, capítulo dois desta tese) aponta para a objetificação da natureza, sendo, portanto, a abordagem científica moderna insuficiente para embasar uma ética ambiental.

Essa racionalidade radical levou até mesmo a exclusões sociais: mulheres, negros, indígenas, não eram vistos como indivíduos completos, mas sua exclusão foi justificada pela suposta ausência de racionalidade. Da mesma forma hoje se pode dizer que animais, plantas e ecossistemas não existem moralmente por não possuírem racionalidade. É impossível qualquer forma de ética ambiental dentro desse contexto antropológico radical; assim, é proposta uma outra forma de proceder: o antropocentrismo moderado.

Esse antropocentrismo continua a ter no centro o ser humano, mas não exclui o bem-estar de seres não-humanos, chegando até mesmo a promovê-lo. Propõe que se rejeite o antropocentrismo radical, que envolve atitudes

injustificadas, a favor de formas moderadas, aonde os interesses humanos venham a coincidir com os interesses de outras espécies. Resguarda, entretanto, o direito aos humanos em situações que são inevitáveis. Assim, essa versão moderada de antropocentrismo propõe um maior interesse para com o ambiente.

Percebemos que essa forma de pensar se encaminha para uma visão utilitarista, pois atribui valor instrumental ao ambiente natural: é o ambientalismo econômico, que se justifica pela conservação de matéria-prima e energia não-renovável; o ambientalismo estético, que propõe a preservação da beleza natural; o ambientalismo científico, que busca a proteção daquilo que tem interesse científico, bem ao gosto da visão científica Moderna. Esse antropocentrismo moderado propõe que somente humanos são moralmente relevantes, mas fazem parte de um ambiente maior, sendo que este ambiente natural deve ser protegido para o bem-estar físico, intelectual e estético dos seres humanos; devemos proteger a natureza pois ela pode ter utilidade para nós e para as gerações futuras. E, como a estrutura de muitos ecossistemas é desconhecida, é necessário que se tenha prudência na utilização do ambiente. A esse respeito (quarta parte, capítulo 4 desta tese) apresenta a visão de Hans Jonas acerca de uma ética da responsabilidade.

2.1 ARGUMENTOS A FAVOR DA ANTROPOLOGIA MODERADA

Parece-nos mais fácil sustentar uma ética baseada em um antropocentrismo moderado do que uma ética baseada nos seres sencientes (sensocentrismo), nos seres vivos (biocentrismo) e nos sistemas naturais (ecocentrismo); porém, afirmar que o mundo natural não tem valor meramente instrumental não significa atribuir a ele valor moral. Atribuir direitos às pessoas (através de uma natureza preservada) não significa atribuir valor a seres não humanos. Atribuir valor à natureza por ser ela fonte de enriquecimento (mesmo moral) do ser humano significa uma ética da prudência, como faz Jonas. Essa é uma primeira crítica possível à visão antropocêntrica moderada; porém, outras críticas podem ainda ser feitas.

Poder-se-ia afirmar, a partir da moral kantiana, que devemos evitar a crueldade em relação aos animais ou a devastação da natureza para que

esses “hábitos cruéis” não venham a afetar o nosso comportamento para com as outras pessoas, tornando-nos cruéis pelo hábito: quem causa dor a um ser senciente ou aquele que destrói uma floresta revela caráter perigoso. Por isso, devemos deixar de praticar esses atos para que não venhamos a incorrer na imoralidade intersubjetiva. Ora, a vítima da ação humana é aquele ser objetificado, o paciente, e não o agente da crueldade. É desprovido de razão afirmar que não se deve torturar um animal ou até mesmo uma criança indefesa apenas pelo mal que se vai causar a esse torturador. Por isso, animais devem ser preservados do sofrimento independentemente das conseqüências sobre os humanos.

O ambiente natural pode ser ainda visto como forma de expressão cultural ou estético, e organismos vivos podem ser vistos como sendo de interesse científico. Aqui, a subjetividade humana torna-se absoluta, sendo os seres não-humanos apenas instrumentos para a realização da espécie humana. A crítica que pode ser feita a essa forma de pensar é que os processos naturais são indiferentes ao que os seres humanos chamam de bem-estar. É o erro da visão antropocêntrica tradicional, que não leva em conta essa indiferença do ambiente natural ao bem-estar humano: a grande maioria dos ecossistemas poderia sobreviver sem a presença humana.

Finalmente, colocar o homem como um ser bondoso que cuida do seu ambiente como “mestre”³⁰ preocupado com o planeta, seria o mesmo que aceitar a figura do “bondoso” senhor de escravos, que não atribui valor moral às suas “propriedades” mas as protege, sendo, entretanto, contra a abolição da escravidão.

2.2 O ESPECISMO

Singer (2002, p. 65) ao perguntar pela igualdade do homem para com os animais, inicia sua reflexão abordando o racismo e o especismo. Especista é aquele que tem tendência em favor de membros de sua espécie, contra os membros de outra. No âmbito de uma ética ambiental, o especista é acusado

³⁰ “...et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature (DESCARTES, 2001, p. 77)

de derivar a moral a partir da pertença a uma espécie (*Homo sapiens*), não sendo essa sua posição justificada, e sim arbitrária.

Na visão especista, são ignorados os interesses de certos grupos a favor do grupo dominante. Da mesma forma que um racista viola o princípio de igualdade por atribuir mais valor aos membros de sua raça, da mesma forma o especista atribui valor maior aos membros da sua espécie. Para afirmar essa superioridade, o especismo afirma que, para que haja um estatuto moral, é necessário um certo nível de racionalidade; e como os animais e demais seres da natureza não têm esse nível de racionalidade, não merecem estatuto moral. Para Singer (2002) se nós aceitamos o princípio de igualdade como base sólida para as relações com os demais membros da nossa espécie, devemos aceitar esse mesmo princípio também para com os seres não humanos. Para o autor, esse princípio de igualdade pode conduzir a diferentes tratamentos, especificando-se que critérios determinam as diferenças (SINGER, 2002, p. 69).

O antropocentrismo ético, diante dessa visão de Singer, poderia rebater apenas com belas frases, que ressaltam a dignidade intrínseca do animal humano sem, contudo, apresentar argumentos a essa dignidade. O antropocentrismo é, portanto, tendencioso e carregado de preconceitos.

2.3 ARGUMENTOS A FAVOR E CONTRA O ESPECISMO

Apresentamos a seguir três argumentos especistas e os respectivos contra-argumentos filosóficos.

O primeiro argumento afirma que, sendo o mundo natural constituído por predadores e presas, o ser humano é um predador, tendo assim o direito de explorar outras espécies que, na natureza, não se respeitam, matando-se entre si. Esse argumento apresenta pontos fracos. O primeiro deles é que tal “desrespeito” no mundo animal não é regra, já que raramente um animal mata outro gratuitamente. Sobre o comportamento humano, este pode ser influenciado, mas não está determinado biologicamente. E, do fato de um comportamento resultar de um processo evolutivo natural não se segue que seja bom. Quanto aos animais que lutam para sobreviver, qual a garantia que temos para supor que têm algum interesse por essa condição natural?

Finalmente, se aceitarmos a premissa de que somos superiores e portanto temos o direito de matar outras espécies, devemos também aceitar a hipótese de que, existindo seres extraterrestres superiores a nós, esse seres pudessem nos caçar e comer.

Um segundo argumento poderia dizer que os humanos, membros de espécie única e que tem conduta moral para com elementos da mesma espécie pode favorecer sempre a espécie humana, até mesmo utilizando outras espécies. Como contra-argumento poder-se-ia afirmar que com o avanço da ciência (de modo especial a psicologia e a neurofisiologia) alguns animais têm capacidades como habilidade lingüística e autoconsciência, e que portanto estas capacidades não podem mais ser definidoras exclusivas da espécie humana – se assim for, os animais também devem ser considerados moralmente. Um outro contra-argumento consiste em que é evidente que os seres humanos possuam capacidade de raciocínio e de linguagem, além de uma extraordinária organização social. Porém, essas capacidades não estão totalmente ausentes nos animais não-humanos. A própria psicologia experimental estuda o comportamento animal para encontrar informações que possam ser aplicadas aos humanos.

Animais como chimpanzés, gorilas e orangotangos (e de modo menos específico os golfinhos, elefantes, cães e gatos) demonstram capacidade cognitiva e comunicativa, reconhecendo relações causais e utilizando-as na resolução de problemas. Chimpanzés mais velhos ensinam os mais novos como confeccionar ferramentas, e quanto à linguagem, se não é semelhante à humana, os grandes macacos possuem signos de comunicação semelhantes aos sinais dos surdos-mudos humanos. Dessa forma, constata-se que capacidades vistas como exclusivamente humanas podem ser agora compreendidas como modo de fazer coisas específicas dessa espécie, enquanto outras espécies as fariam de outro modo.

Singer (2002) afirma que o fato de um animal sentir dor, medo, alegria ou raiva é tão evidente quanto esses sentimentos em um bebê humano. Mesmo sendo menos evidente e versátil do que a linguagem humana, a comunicação por sinais entre os animais é tão adequada ao seu modo de vida quanto a nossa linguagem. A visão evolucionária darwiniana desafia a hipótese antropocêntrica que afirma a singularidade de certas faculdades humanas. Pelo

evolucionismo, animais humanos e não-humanos não são assim tão diferentes, já que evoluíram de animais menos complexos.

O terceiro argumento do especismo é o de que nossos interesses possuem uma importância especial, e devem se situar acima dos interesses dos animais não-humanos, pois as capacidades psicológicas humanas são mais complexas que as dos animais, suas atividades são mais variadas e seus relacionamentos têm mais profundidade emocional. Contrapondo-se a esse argumento, pode-se afirmar que, da hipótese da superioridade humana não se deriva necessariamente uma justificação para o domínio sobre outras espécies; não implica também legitimar a ausência de obrigações e o desrespeito aos animais não-humanos. Supondo-se que os humanos sejam superiores, isso não justifica eticamente que interesses humanos estejam acima do interesse dos não-humanos. Finalmente, se for possível admitir que o ser humano é superior às espécies não-humanas, então deve-se admitir que esse mesmo princípio possa se aplicar a pessoas menos importantes do que outras: o fato de se salvar de um incêndio mulheres e crianças não significa que estes poderiam tratar generalizadamente os homens como instrumentos.

3 AVALIAÇÃO DE JUSTIFICAÇÕES ÉTICAS VOLTADAS À NATUREZA NÃO HUMANA

3.1 SENSOCENTRISMO

Pelo que foi visto anteriormente, podemos considerar que os argumentos são bastante fracos do ponto de vista racional. Trata-se mais de desculpas do que de verdadeiros argumentos. Por isso, o primeiro passo a ser dado fugindo da visão (ou falta de visão!) da moral antropocêntrica é admitir uma ética aos animais pelo menos (concordando com Singer) àqueles que são capazes de experimentar o sofrimento: animais sencientes.

O sensocentrismo (ou zoocentrismo) sustenta que, para que um indivíduo seja considerado moralmente, é necessário que haja senciência (sensibilidade). Dessa forma, o ser humano tem obrigação moral para com todos os seres sencientes, sejam eles terrestres ou alienígenas, humanos ou não humanos. Dessa forma, a senciência pode ser entendida como a capacidade de experienciar o sofrimento: indivíduos capazes de sofrimento merecem um estatuto moral.

Essa visão hedonista considera que a única coisa intrinsecamente boa a um indivíduo é o prazer, seja esse indivíduo humano ou não. O critério disso é a dor, entendida aqui não apenas como dor física, mas como todo tipo de experiência negativa, de insatisfação, física ou emocional, incluindo-se aí o medo, a angústia, a frustração. Evitar a dor pode ser considerado como mais importante do que atingir o extremo prazer.

Não é preciso buscar na lógica uma razão para afirmar que algo que cause dor é algo mau; o que causa dor é errado porque dói, e o fato de experimentar a dor é negativo, mesmo que dela possa advir boas conseqüências evolutivas. Assim, a ética centrada no animal senciente fundamenta-se na tese de que todos sabem, por uma pré-experiência, o que é o sofrimento e o que é o bem-estar – persegue-se este e foge-se daquele. Por razões morais, as mesmas regras que valem para mim devem valer também para aqueles que, iguais a mim, podem sofrer. Deve valer aqui o princípio

intersubjetivo da igualdade. É o uso da razão de modo prático: casos semelhantes devem ser tratados de modo semelhante. Os animais não-humanos, sendo seres sencientes, sofrem de maneira inocente e não devem ser privados da vida e do bem-estar por um motivo irrelevante.

A ética sensocêntrica liga-se às evidências empíricas sobre a senciência de animais que possuam sistema nervoso que possibilite a experiência da dor. Pode assumir que todos os vertebrados são considerados moralmente, ou podem limitar-se somente aos mamíferos. Cabe à ciência sancionar a senciência das espécies. Deve-se aqui ressaltar que, ao se defender o ponto de vista senciente, isso não significa sustentar que toda vida senciente tenha igual valor.

Singer – a nosso ver o mais influente defensor das preocupações éticas do século XX em favor dos animais - tem uma visão utilitarista para a questão do estatuto moral de animais não-humanos. Em seu pensamento podemos levantar algumas argumentações importantes:

a) O princípio moral fundamental é o princípio de interesses com igual consideração: interesses iguais devem ter consideração semelhante.

b) Para o interesse, o pré-requisito é a capacidade de sofrimento e prazer. Esta é a condição necessária para que um ser tenha interesses – interesse em não sofrer. A fronteira para a igual consideração de interesses é a senciência.

c) Uma vez que animais não humanos podem sofrer, eles têm interesse.

d) Como o princípio de igual consideração de interesses serve tanto para humanos quanto para não-humanos, não há justificativa moral para desconsiderar tais interesses. O *Homo sapiens* não tem relevância moral apenas por causa de suas características próprias.

e) Assim, pela aplicação desse princípio além de nossa espécie, é moralmente imperativo que sejam abandonadas práticas que desconsiderem tais interesses. Deve-se assim abandonar a dieta à base de carne, a morte de animais por esporte, por curiosidade científica e para embelezamento corporal. Nas palavras de Singer (2002, p. 67),

Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. Seja qual for a natureza do ser (...) É por esse motivo que o limite de sensibilidade (...) é o único limite

defensável da preocupação com os interesses alheios. Demarcar esse limite através de uma característica, como a inteligência ou a racionalidade, equivaleria a demarcá-lo de modo arbitrário.

A partir dessa argumentação, poder-se-ia colocar, contra essa posição sensocentrista, que adultos humanos normais, possuidores de habilidades cognitivas superiores sofram mais, tanto física quanto psicologicamente, do que outros animais. Isso porque os humanos são capazes de antecipar experiências dolorosas, sofrendo antecipadamente, e além disso são capazes de recordar o sofrimento indefinidamente. Por isso, poder-se-ia dizer que não é possível comparar o sofrimento humano e de animais, mesmo que pareçam semelhantes. A esse respeito, o próprio Singer admite (2002, p. 67-71) que em determinadas situações um membro de uma espécie sofrerá mais que um membro de outra; o autor, porém, defende que devemos dar prioridade ao alívio do sofrimento maior, uma vez que “o maior ou menor sofrimento provocado por uma dor depende de quão intensa ela é e de sua duração, mas as dores de mesma intensidade e duração são igualmente más, sejam elas sentidas por seres humanos ou por animais” (SINGER, 2002, p.71). Apesar das dificuldades internas no critério de comparação de sofrimentos, não há embaraços práticos:

É verdade que as comparações do sofrimento entre membros de espécies diferentes não podem ser feitas com exatidão; a esse respeito, também não pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos. A precisão não é fundamental (SINGER, 2002, p. 71).

Podemos aqui argumentar, a partir da visão de Hans Jonas, que apenas o mero prazer e dor não devem explicar por que é errado tratar seres sencientes como meios, pois somente quando olharmos para esses seres como sujeitos de uma vida que tem valor em si – tendo portanto valor intrínseco – isso constitui a necessária condição para que um sujeito tenha valor moral.

Podemos ainda questionar: por que ater-se moralmente somente no animal? E o reino vegetal? O próximo passo seria incluir tudo aquilo que é vivo na comunidade moral, ou seja, se um organismo tiver a capacidade de

desfrutar de vida própria, terá então uma vida com valor intrínseco, devendo ser considerado moralmente.

3.1.1 Críticas ao sensocentrismo

A primeira objeção possível ao sensocentrismo (ética baseada na dor) é: como podemos saber se os animais sentem dor? Singer responde que

Quando sentem alguma dor, os animais se comportam de um jeito muito parecido com o dos humanos, e o seu comportamento é suficiente para justificar a convicção de que eles sentem dor. É verdade que, com exceção dos macacos que aprenderam a comunicar-se através de uma linguagem de sinais, eles não têm como dizer se estão sentindo alguma dor – mas, quando era muito nova, minha filha também não falava. No entanto, ela encontrava outras formas de tornar aparentes os seus estados interiores, com o que demonstrava que podemos ter certeza de que um determinado ser está sentindo dor, ainda que ele não conte com o recurso da linguagem (2002, p. 80).

Dito de outro modo, se um animal demonstra um comportamento semelhante àquele observado em humanos quando dizem sentir dor, então o animal também deve estar sentindo dor. Sua angústia é manifestada pelo esforço em escapar de gaiolas e matadouros. Seu sistema nervoso, que apresenta semelhança com o sistema nervoso humano, mostra ser provável a capacidade de o animal sentir dor semelhante ao ser humano. Por isso, não é razoável supor diferença entre humanos e não-humanos. Mesmo se, por essa analogia, não podemos ter certeza do sofrimento de um inseto ao ter um alfinete cravado em seu corpo, se considerarmos a necessidade de parar de infringir sofrimento aos animais superiores, evitaremos assim de infringir grande parcela de dor aos animais.

Numa segunda objeção sobre saber ou não se uma planta sofre, Singer afirma que as mesmas razões para atribuir dor aos animais não se aplica às plantas:

É significativo que nenhum dos motivos em que nos apoiamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não temos como observar um comportamento sugestivo de dor – as sensacionais afirmações em contrário não se

mostraram bem fundamentadas – , e as plantas não possuem um sistema nervoso centralmente organizado, como o nosso (SINGER, 2002, p. 80).

Comparando o pensamento da corrente sensocêntrica até aqui exposta com nossa tese da impossibilidade de uma ética ambiental dentro de um modelo antropocêntrico ainda vigente advinda especialmente do pensamento kantiano, a posição de que somente vidas sencientes ou então conscientes têm valor autônomo, essa posição cai no velho paradigma antropocêntrico.

Primeiramente, porque a habilidade de sentir dor, que é demarcatória para os utilitaristas, é relevante porque parte de uma experiência humana, sendo portanto antropocêntrica – valoriza-se o animal senciente atribuindo-lhe estatuto moral a partir da experiência humana, e não por si mesmo. Da mesma forma, estende-se a seres não-humanos o estatuto moral porque possuem padrões humanos. Singer (2006) chega a comparar seres não-humanos a humanos com anomalias, necessitando, portanto, da tutela humana. Esse processo continua antropocentrismo. É um processo permeado de antropocentrismo desde o início, uma vez que exige dos outros seres o que nós possuímos, “humanizando-os” até que sejam aceitos em nosso círculo moral. Estamos assim degradando esses seres, levando-os a serem o que não são. Por isso, essa “nova ética” proposta assemelha-se tanto à velha ética antropocêntrica moderna.

3.3 BIOCENTRISMO

Se o sensocentrismo pode ser ainda um passo incompleto e parcial rumo a uma ética completa, o biocentrismo vem mostrar também a presença de necessidades e capacidades nos indivíduos vivos não sencientes. Devem ser respeitados porque devem ser observados fins biológicos. Se uma planta tem a capacidade de florescer, impedir esse florescimento é colocar-se contra seu fim determinado biologicamente. Dessa forma, o biocentrismo leva em conta as tendências e disposições biológicas dos seres vivos, e portanto merecendo valor intrínseco plantas, seres unicelulares e talvez o vírus³¹.

³¹ Os vírus possuem características de coisas vivas e não-vivas.

Comparando essa corrente com o pensamento de Kant, pode-se dizer que o princípio kantiano de respeito pelas pessoas é estendido a todo organismo vivo – este toma o lugar do ser racional. A vida tem um sentido teleológico, que é manter a existência do organismo através dos tempos, executando operações biológicas adaptando-se – enfim, buscando realizar o seu fim. Atingir esse fim independe de consciência, desejo, senciência.

Todos os seres vivos possuem o mesmo valor: os seres humanos não são superiores às demais formas de vida, já que essas outras formas também buscam o seu próprio fim, a seu modo. Na Terra, tanto humanos quanto não-humanos interagem, interdependentemente, em comunidade, mas os humanos, uma vez que têm a capacidade de perceber sua necessidade e a dos outros seres, têm a responsabilidade de calcular (limitando, inclusive) suas necessidades. Têm o direito de comer, mas têm, igualmente, o dever de oportunizar aos demais seres vivos a realização de suas finalidades.

O biocentrismo divide-se em duas correntes: uma que propõe que o estatuto moral dos seres vivos é variável (os interesses humanos são mais importantes que o dos animais e o destes, das plantas); outra corrente diz que uma forma de pensar é arbitrária, uma vez que é tendenciosa a favor dos humanos ou mamíferos. Esse igualitarismo não deve ser confundido com um pacifismo radical: matar um ser vivo não-humano para comer ou para se defender não é moralmente condenável – propõe que essa relação seja diminuída o mínimo possível. Ainda assim o biocentrismo aceita que a complexidade da vida deve ser levada em conta: é pior matar um humano do que esmagar uma formiga.

3.3.1 Críticas ao biocentrismo

A primeira objeção que pode ser feita ao biocentrismo é o conceito de vida: o que é um vírus, por exemplo? Ser vivo ou não vivo? Ainda pode-se objetar que a corrente biocêntrica privilegia a vida como qualidade fundamental de um indivíduo. Mas por que não atribuir valor também àquilo que não é vivo, como a beleza da totalidade de uma paisagem? Aqui, parece que o homem valoriza a vida não por ela mesma, mas porque diante da vida ele pode ter

experiências gratificantes, uma vez que a morte não permite essas experiências. Novamente o elemento antropocêntrico manifesta-se aqui.

Outro fato que merece crítica no biocentrismo é que, nessa corrente, a moralidade está na finalidade desse organismo vivo. Assim, é imoral que se coma uma maçã? É imoral colher flores? E se essas flores forem colhidas para nosso prazer, esse ato é semelhante ao de torturar um boi também por prazer? Parece-nos que é bastante diferente a “luta” de um ser não senciente para preservar a vida do que a mesma luta de um ser senciente.

O biocentrismo propõe uma comunidade de seres que habitam a Terra; mas o que dizer quando uma “comunidade” (formada entre humanos e mosquitos) entra em choque, como por exemplo diante de mosquitos que transmitem doenças, ou diante de bactérias ou vírus?

Finalmente, como última crítica ao biocentrismo, o fato de se considerar uma espécie de reverência por todo tipo de vida pode chegar ao extremo de considerar essa vida como algo sagrado – essa é uma posição que se aproxima da metafísica, tornando impossível uma discussão com base em pressupostos científicos.

3.4 ECOCENTRISMO

Ao se abordar uma ética centrada em espécies e sistemas naturais, é preciso destacar que esta se coloca contra o sensocentrismo e o biocentrismo porque essas duas correntes nada mais são do que uma articulação da moral humana, sendo portanto antropocêntricas e assim não apropriadas às categorias não-humanas.

O ecocentrismo, em uma visão holista, toma como devendo ser considerados moralmente as espécies, processos e sistemas naturais³². Defende assim ecossistemas particulares, os ecossistemas terrestres e o

³² Todos os sistemas ecológicos são governados por um pequeno conjunto de princípios gerais. Entre os mais importantes estão:

1. Sistemas ecológicos funcionam de acordo com as leis da termodinâmica.
2. O meio ambiente físico exerce uma influência controladora na produtividade dos sistemas ecológicos.
3. A estrutura e a dinâmica das comunidades ecológicas são reguladas pelos processos populacionais.
4. Através das gerações, os organismos respondem às mudanças no meio ambiente através da evolução dentro das populações (RICKLEFS, s.d., p. 8).

universo todo. No ecossistema, componentes orgânicos e inorgânicos são interdependentes, em harmonia e também na diversidade de cada um. O ecocentrismo tem como terreno as ciências naturais, as ciências biológicas e as ciências ecológicas, uma vez que estas últimas reconhecem uma teia rica e complexa de interdependência no mundo natural.

Esta corrente não tem seu foco em algum indivíduo (parte) mas no todo, salientando as relações dos organismos entre si e destes com o ambiente. Esses indivíduos só são considerados moralmente na medida em que contribuem para a manutenção de sistemas ecológicos, dos processos biofísicos e de espécies biológicas às quais pertencem. Dito de outro modo, o sistema determina o valor do indivíduo, e não o inverso. O indivíduo, aqui, tem valor apenas instrumental. Assim, não há uma preocupação ética para com o bem-estar ou a morte de determinado organismo, desde que haja a manutenção do ecossistema ao qual ele pertence. Somente será preocupante do ponto de vista ético se um indivíduo desaparecer e com isso vir a atingir a biodiversidade de um ecossistema.

Essa concentração da preocupação no sistema e não no indivíduo faz com que o ecocentrismo consiga ver problemas não experimentados pela moral tradicional: ao se levar em conta toda a biosfera da Terra, e se compreendermos esse “todo” como o sistema solar e todo o universo, aparecerão outros problemas, pois não sabemos o que as atividades na Terra causam ao todo universal: uso de sondas espaciais e energia nuclear poderiam causar impactos a uma futura humanidade e até mesmo em (possíveis) seres vivos fora do âmbito terrestre. As ações humanas têm, portanto, ação longínqua no espaço e no tempo. A ética tradicional não consegue cumprir esse papel, já que está preocupada com as relações próximas entre os indivíduos. Não consegue normalizar as atividades humanas relacionadas ao uso de recursos não renováveis, uso de aerossóis que agridem a camada de ozônio, uso de pesticidas e herbicidas na agricultura, introdução de espécies exóticas, etc.

O processo sistêmico prevalece sobre os indivíduos porque o desaparecimento de um ecossistema trará certamente um dano muito maior do que o desaparecimento de um indivíduo; deve ter valor moral porque precede o indivíduo. Assim, a natureza é vista como a matriz de toda a vida, devendo

ainda ser incluído nela todo o universo, não se devendo limitar a ética à Terra – o universo é que gerou os seres.

O valor intrínseco refere-se, aqui, a todo o sistema natural, a fim de que não se interrompa os ciclos naturais e espécies não sejam extintas.

3.4.1 Críticas ao ecocentrismo

Uma crítica a ser feita ao ecocentrismo é, como às correntes anteriores, a analogia com os humanos. Sempre percebemos que, como nós, algum animal pode sofrer; como nós, outros seres vivos têm um fim a cumprir – mas dificilmente encontraremos algo em nós que se assemelhe a um ecossistema, ou a uma floresta. Por isso, e por procurar praticar o bem a partir de uma verdade antropomórfica, ao tentarmos fazer o melhor, praticamos muitas vezes o pior.

É possível ainda criticar o ecocentrismo porque há uma diferença entre seres passíveis de doença e saúde, como as árvores, e aqueles que a isto estão imunes (mesmo podendo ser danificados), como uma rocha ou um coral. Ora, se os primeiros merecem um estatuto moral, os últimos também merecem. Mas qual é o estatuto moral para um planeta distante? Atribuir uma relação de interdependência entre seres não significa que eles possuam relação moral – mas na visão ecocêntrica devemos considerar moralmente todos os seres não humanos, estejam ou não em interdependência conosco. Por exemplo: na biosfera, todos os sistemas envolvidos são necessários para a manutenção uns dos outros; porém, a biosfera em si é valiosa ou, dito de outra maneira, tem um valor próprio. Na verdade, pela visão ecocêntrica, a biosfera só tem valor em função dos “instrumentos” que a compõem. Porém, alguns sistemas têm valor não instrumental, inerente (uma paisagem natural, por exemplo)³³.

Quando valorizamos alguma propriedade da natureza (estética), estamos fazendo isso com olhos humanos, e é evidente que os juízos são diferentes em cada pessoa. Novamente aparece aí a visão antropocêntrica.

³³ O conceito de paisagem em ecologia realça a variação ambiental percebida desde dezenas de metros até quilômetros de distância e reforça a importância do movimento de indivíduos e matérias entre as partes do hábitat para a manutenção dos processos ecológicos sobre toda a paisagem (RICKLEFS, s.d., p. 63).

O ecocentrismo propõe o valor intrínseco de um sistema natural, e não do ser humano. Isso implica em interromper quase a totalidade de nossas atividades, como a agricultura (que pode ameaçar a integridade do ecossistema) ou até mesmo extinguir ou diminuir drasticamente a presença de humanos na Terra, uma vez que temos práticas abusivas ao ambiente. Apresenta-se aqui um grande conflito moral entre os direitos de um sistema e de um componente do mesmo.

Finalmente, e em função de nosso esforço de se afastar da corrente denominada “ecologia profunda” (*deep ecology*), é necessário mencionar que a corrente ecocêntrica tende a uma abordagem mais mística do que racional de uma filosofia ambiental. Essa visão rejeita a razão ocidental, pois afirma que a nossa existência depende de um “todo”. Assim, o *eu* deve se diluir como parte de um todo. Mas é possível que todos os seres humanos atinjam tal estado de iluminação (união indivíduo-natureza, inter-relação de todas as coisas)? Apostamos nessa impossibilidade.

Visões de totalidade (e não dualidade) são frequentemente importadas de tradições orientais, como o taoísmo e o budismo. Ora, a ética, ligada à filosofia ocidental, exige discriminações racionais, não podendo, a nosso ver, depender de uma iluminação. Uma vez que o juízo ético ocidental é produto de um dualismo, então isso é incompatível com uma visão totalizante. E em um sistema oriental, em que existem evidentemente valores e práticas éticas, estes são vistos como passos, ou caminho, para se atingir a iluminação. Concluindo, essa busca de substituição da visão ocidental por noções orientalistas, se for descontextualizada é inútil eticamente, uma vez que apenas o discurso ético importado não é suficiente para iluminar o agente moral ocidental.

Concluimos assim que tanto o sensocentrismo quanto o biocentrismo enfatizam as partes – as espécies; o ecocentrismo enfatiza o todo – os ecossistemas. Nas duas primeiras correntes de pensamento, existe um conjunto de indivíduos que possuem valor intrínseco, e na terceira, esses indivíduos têm valor instrumental, ou seja, têm valor na medida em que contribuem para o funcionamento de um todo maior.

4 DISCUSSÃO FILOSÓFICA ACERCA DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA AMBIENTAL

Quando se coloca a questão antropocentrismo versus não-antropocentrismo, é impossível não se levar em conta que são humanos os termos pelos quais tanto a humanidade quanto a natureza são valorados. A ética não antropocêntrica, ao atribuir valor moral a indivíduos não humanos (sejam animais, árvores ou ecossistemas) deve reconhecer que o fazem tendo como referência atributos morais humanos. Toda ética tem caráter antropomórfico, mesmo que em seu centro estejam indivíduos não-humanos. Suas necessidades e desejos são interpretados através de um ponto de vista humano. Quem valora é o ser humano, e este certamente o faz dentro de uma perspectiva antropocêntrica. Podemos até mesmo aceitar que seres não-humanos tenham valor moral, mas a consciência humana continua sendo a fonte de valor. Isso não significa que o único centro de valor é o ser humano, mas é necessário reconhecer que é apenas o antropocentrismo que torna a ética possível. Em um primeiro momento chegamos a defender que o caminho para uma ética ambiental encontrava-se no pensamento de Apel e Habermas, que propõe uma comunidade discursiva ideal, em que haja uma reciprocidade entre o ser humano e a natureza; este pensamento, contudo, mostra-se insuficiente para fundamentar uma ética ambiental capaz de reorientar o agir humano em sua relação com o ambiente, uma vez que apresenta-se ligado ao pensamento kantiano antropocêntrico.

Ao afirmar a impossibilidade de uma ética ambiental a partir do modelo ocidental Moderno, não excluimos de todo as outras correntes de pensamento. E, entre essas correntes, destacamos uma preferência pelo sensocentrismo, pelos motivos que serão apresentados a seguir.

Para a construção de uma ética ambiental, postulamos que o sensocentrismo apresenta-se como o caminho mais promissor. Pelo que foi exposto até aqui, acreditamos já ter ficado claro que as teorias éticas antropocêntricas não mais respondem aos nossos anseios de uma valorização

da vida não-humana, sendo assim errado cortar uma árvore ou eliminar uma espécie sem necessidade. Toda a terceira parte desta tese mostrou que a argumentação ética antropocêntrica é restritiva e excludente. Apesar disso, contra a visão biocêntrica, é plausível afirmar que, o fato de uma árvore ter um bem próprio biologicamente determinado, isso não é suficiente para fundamentar a tese de que esse bem biológico é um bem moral. As plantas não são sujeitos com ponto de vista, e são incapazes de experimentar alegria ou tristeza, não tendo uma perspectiva mental – por isso o biocentrismo não parece razoável. Da mesma forma os sistemas naturais não têm subjetividade. Além disso, afirmar que os sistemas naturais dão suporte à vida não significa que tenham valor moral.

Para o estabelecimento de um estatuto moral, uma ética ambiental somente poderia existir através de um raciocínio e juízos morais familiares a quem valora. Assim, afirmamos a impossibilidade de uma nova ética; e se essa fosse criada, para ter credibilidade, deveria referir-se a padrões já existentes, da moral vigente, pois é o ser humano e sua racionalidade que constrói e justifica o que entendemos por ética. Por isso, quanto mais um organismo não-humano estiver próximo a nós em comportamento e anatomia, mais seremos levados a pensar que esse ser tem estatuto mental consciente. Para o sujeito humano é mais fácil imaginar, por analogia, que um cão ou um boi podem sentir dor ao sofrerem maus tratos, mas é difícil imaginar a mesma situação aplicada a uma árvore ou a uma pedra. E isso certamente se deve ao fato de que nós, humanos, somos também animais.

Cães e gatos (ao menos no ocidente) são “adotados” para estar junto aos humanos, recebendo e retribuindo afeição. E se há afeição e simpatia para com esses animais (e também de modo especial para com os mamíferos) essas virtudes são incompatíveis com a crueldade e a negligência em relação aos animais. Podemos dizer aqui que a visão sensocêntrica está cada vez mais disseminada dentro do senso comum, por ver muitas criaturas assemelhadas aos seres humanos, em seus estados de consciência. Isso porque essas pessoas estão baseando a significação moral desses animais a partir de interesses e preferências – e isso fica no âmbito metafísico, e não na racionalidade da linguagem discursiva. Funda-se, então, em algo que parece evidente: a capacidade de sentir dor do indivíduo. Se uma árvore não se

importa como é tratada, por que eu deveria me preocupar com ela? A não ser pelo fato de que o *meu* mundo seria empobrecido, bem como o mundo de outros humanos ou ainda o futuro da humanidade. Esse raciocínio também pode ser aplicado a um sistema natural.

Ao se admitir que é mais plausível uma ética centrada no animal, é necessário, conforme o pensamento de Singer (2006) que se modifiquem as práticas humanas com relação aos animais: criação para alimentação, uso para pesquisas, diversões em rodeios e zoológicos. Dessa forma, uma ética voltada aos animais (*voltada*, por ser ainda antropocêntrica) parece bem mais plausível do que uma ética centrada em toda forma de vida ou em sistemas naturais – mas dentro desse raciocínio, uma ética voltada ao animal poderia também atribuir valor moral a plantas e ecossistemas motivada pelo princípio da precaução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse intercurso pelas sendas da moral, confessamos, não foi um trabalho fácil: começa pelo pensamento de Kant acerca da moral, por representar esse aspecto da filosofia de Kant uma revolução metodológica, ao pensar o bem moral não como algo externo a ser alcançado pelo sujeito, mas decorrente de uma lei moral em que o autor é o próprio sujeito, configurando assim o antropocentrismo como base de um pensamento que se tornará preponderante.

Ao apresentar em seguida o pensamento de Apel e Habermas, buscamos mostrar a (im) possibilidade de uma ética universal, fundamentada racionalmente, contemporânea à época em que vivemos. É uma tentativa de fundamentar a ética independente da religião ou de recursos transcendentais, tendo como ponto de partida as análises da linguagem moral. Também esse modelo se mostra insuficiente ao surgimento de uma ética ambiental por estar vinculado à Modernidade e seu ponto de vista antropocêntrico.

Os autores vinculados à Teoria Crítica, como Adorno e Horkheimer, bem como Touraine, Singer e Jonas mostram a impossibilidade de uma argumentação a favor de uma ética ambiental decorrente da perspectiva objetificadora da ciência moderna. Através desses autores propusemos mostrar que o modo com que o homem conhece determina necessariamente o modo como ele age no mundo. Nessa parte da pesquisa já é possível começar um questionamento acerca da legitimidade desse agir indiscriminado em relação à natureza, tendo de um lado os efeitos causados pela nossa ação durante nossa existência no planeta e por outro lado o reconhecimento do valor intrínseco da natureza, que exige do homem uma postura responsável. Concluimos assim que esse agir responsável, que é o terreno necessário para o surgimento de uma ética ambiental, implica em abandonar o paradigma antropológico, dentro do qual não é possível a construção dessa nova ética.

A quarta e última parte apresenta um exame dos principais conceitos e argumentos de uma suposta ética ambiental, a qual, a nosso ver, ainda se encontra dentro da visão antropocêntrica.

A proposta de uma ética ambiental hoje depara-se com uma questão muito grave: os problemas ambientais são mais práticos do que teóricos, requerendo sua rápida resolução; e o mundo da gestão ambiental adota uma visão marcadamente antropocêntrica, assim como o faz a grande maioria das pessoas. Dessa forma, uma proposta de ética não antropocêntrica encontra resistência junto à comunidade. Por outro lado, as discussões filosóficas acerca do tema não apontam para a solução dos graves problemas ambientais, mas resumem-se a uma discussão fechada aos pequenos círculos acadêmicos.

Esses problemas ambientais, por sua vez, não são tratados pela discussão filosófica em função de limites de quem provém desta formação; assim, acabam se limitando também a questões mais restritas. E, como os problemas ambientais são imensos, não é preciso a formação filosófica para poder percebê-los. Uma possível saída para esse impasse seria os eticistas ambientais, seguindo o conselho do filósofo Wittgenstein (1968, p. 53): “Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar”. Isso significa que se deveria proceder a uma limpeza de todo entulho intelectual produzido nessa área. Dever-se-ia deixar de lado a criação de grandes teorias para, ao invés disso, propor resultados práticos: lançando mão da filosofia política, poder-se-ia fazer um exame das ferramentas políticas vigentes na área ambiental; através dos conhecimentos em economia, examinar o custo-benefício do valor estético, e assim por diante.

Se a ética pode ser vista como uma reflexão filosófica acerca da moral (Vázquez), e como a maior parte das pessoas interessadas nas questões ambientais não provém de uma formação filosófica, deveriam então, aqueles que são oriundos de uma formação em filosofia, tornar-se úteis ao debate, uma vez que muitas vezes estes se encontram desvinculados de uma práxis ambiental. Acreditamos que assim o pensamento filosófico poderia ser mais bem aproveitado na resolução de questões ambientais. Essa visão mais pragmática deve tomar o lugar de batalhas metafísicas.

Um problema atual é a pluralidade de correntes éticas. Esse pluralismo ético defende que nenhuma teoria moral isoladamente pode dar conta das questões ambientais, uma vez que na natureza as fontes de valor são diversas, assim como diversos são os contextos; dessa forma, é necessário que se

tenha uma pluralidade de abordagens a fim de cumprir nossas obrigações morais. Mas mesmo essa visão apresenta o problema de que como uma perspectiva ética baseia-se na metafísica, para que se aceite a pluralidade moral é preciso antes separar a ética da metafísica; a união entre as duas está cristalizada na visão antropocêntrica, com os resultados que aí estão.

O que pretendemos propor aqui é que, diante da impossibilidade de se fragmentar a ética, que sejam elencados, além dos princípios éticos, alguns princípios reguladores: o princípio ético consiste em mostrar o que é certo e o que é errado; e o princípio regulador é aquele que entra em cena quando os princípios éticos apresentarem-se inadequados para cumprir uma função. São eles princípios pragmáticos: precisamos comer, e isso implica na maioria das vezes o ato de matar; precisamos obter e desenvolver o conhecimento, e isso pode envolver a experimentação com o uso de organismos vivos. Caberia a esses princípios reguladores estabelecer limites, exigindo assim sensibilidade e bom senso dos seres humanos.

Para que exista esse código regulador é necessário que haja um interesse ético. Habermas, em sua obra *Conhecimento e interesse* (1987), mostra que só é possível conhecer se houver interesse, ou motivação. Da mesma forma, uma ética ambiental somente poderia se sustentar desde que houvesse uma motivação para isso. Assim, cabe a essa ética impelir os agentes a um comportamento moral, àquilo que supõe correto. Mas, como foi mostrado no capítulo 4, terceira parte desta tese, as éticas tradicionais são falhas quando tentam oferecer uma estrutura teórica voltada à natureza não-humana, necessitando serem revistas. Diante disso, acreditamos ser mais útil uma visão pragmática na ética ambiental: mais importante do que estabelecer debates infinitos acerca de uma teoria de valores é motivar, criar interesse nas pessoas para agirem, dada a urgência dos problemas ambientais. O que vemos hoje é florestas sendo derrubadas e animais sendo extintos ao mesmo tempo em que se debate os direitos dos animais e o caráter estético e/ou espiritual das florestas!

Uma visão antropocêntrica hoje parece míope: mesmo que fosse adotada como princípio ético em relação à natureza, com o objetivo da sobrevivência humana, mesmo assim a complexidade do ambiente e as transformações humanas na biosfera recomendariam um outro modelo, já que

o antropocêntrico se mostra insuficiente. Por isso esse antropocentrismo não aparece mais como algo interessante, do ponto de vista motivacional.

Ainda dentro dessa necessidade de gerar interesse para com a proteção à natureza, parece-nos razoável propor que uma ética da responsabilidade futura carece do fator *interesse*: é ilógico esperar que todas as pessoas venham a apoiar políticas ambientais que visem ao futuro não trazendo benefícios à geração atual.

O modelo antropocêntrico, que busca proteger as condições humanas de vida e os recursos naturais e estéticos não pode ser rompido sem uma mudança de atitude de dominação e exploração da natureza, modelo Moderno que domina o mundo contemporâneo. E enquanto não acontece essa mudança de atitude, as teorias não antropocêntricas atuais não são eficazes ao tentar produzir uma política ambiental para o mundo atual, pelos motivos a seguir apresentados.

a) Mesmo que o modelo antropocêntrico fosse quebrado e fosse reconhecido o valor natural de seres não-humanos, o que motivaria os humanos a abandonar a satisfação de seus interesses em favor de uma visão não antropocêntrica? Talvez fosse necessário aqui o auxílio de uma psicologia moral voltada às questões ambientais.

b) Seria ingênuo imaginar um debate ético excluindo-se desse mesmo debate os próprios proponentes, uma vez que estes que propuseram o debate são os únicos capazes de apresentar os interesses postos à mesa para discussão.

c) Atualmente a grande maioria dos profissionais da área ambiental não discute a questão do ambiente por si mesmo, mas como o lugar onde se situa a comunidade humana. Por isso, se um pequeno grupo de pessoas que pensam o ambiente continuarem a apenas produzir teorias distantes das questões práticas, ficará isolado do restante da comunidade que discute problemas ambientais e procuram propor soluções para o mesmo. Essas soluções, quando encontradas mesmo que parcialmente, ainda se dizem interdisciplinares!

d) Tendo como parâmetro ainda a necessidade do interesse para com a questão ambiental, contrapomos aqui duas correntes: a corrente sensocêntrica e a ecocêntrica. Esta última tem como interesse uma visão holística, e

preocupa-se muito mais com a poluição atmosférica do que com determinado animal. Assim, vemos que um ativista sensocêntrico pode deixar de comer carne, mas dificilmente deixaria de dirigir seu automóvel.

Por essas razões afirmamos aqui mais uma vez a dificuldade de uma ética ambiental. Isso não significa dizer que cada indivíduo humano não deva fazer a sua parte, mas mesmo isso não tem ocorrido: em uma visão habermasiana, se eu mudo de atitude, se você muda de atitude, se nós mudamos de atitude e assim por diante, podemos atingir uma grande comunidade onde todos mudem seu comportamento ambiental – cada um fazendo a sua parte. Mas o efeito positivo de práticas isoladas no contexto ambiental é praticamente zero, como se pode notar, por exemplo, pela qualidade do ar, ou pelo aquecimento global hoje.

A visão sensocêntrica destaca que é imoral tratar os animais de modo diferente como tratamos outros seres humanos, apesar da diferença entre eles. De modo especial denunciam a criação de animais para servirem como alimento a humanos, experimentos científicos, uso de suas peles e o confinamento em circos e zoológicos, além de seu uso em rodeios, para entretenimento. Acrescentaríamos aqui ainda os animais que são trazidos ao convívio humano para servirem como companhia. Os adeptos da corrente sensocêntrica acreditam que os animais são sensíveis à dor – porém, a grande maioria acredita que o nosso tratamento para com eles não lhes causa sofrimento. Enquanto condenam touradas e rodeios, têm em seus lares animais domesticados (tendo inclusive modificado substancialmente a raça desses animais para melhor se adaptarem) e não consideram essa conduta imoral, deixando assim de considerar a frustração e as privações (do mundo animal, do bando) a que os mesmos são submetidos.

Um apelo à emoção e a uma reverência por toda forma de vida também pode ser proposto como um motivador pragmático no domínio ambiental, por parecer um princípio superior à abordagem sensocêntrica, uma vez que não parece conveniente separar animais com capacidade aparente de sentir dor e animais sem essa capacidade, e que não criam em nós uma instantânea empatia, como uma mosca ou um verme.

O sensocentrismo, a nosso ver (e a despeito de seu grande apelo emocional) também tem valor prático limitado na solução de controvérsias

ambientais. Se essa forma de pensar possui grande apelo inspiracional, apelando para o amor, sua utilidade limita-se a um círculo de pessoas já iniciadas na busca pela resolução de problemas morais. Esses princípios são generalizantes, e por basearem-se mais na inspiração do que em uma argumentação racional, não auxiliam na resolução de questões controversas, uma vez que possuem conceitos baseados na metafísica, e que são qualitativos e vagos. Por isso, defendemos que uma ética ambiental, para existir e ser aceita, não deve ser apenas inspiradora, mas necessita ter precisão para auxiliar na decisão de problemas que são concretos e precisos.

Ao final desse transcurso, pelo qual se pretendeu mostrar a impossibilidade de uma ética ambiental em função de um modelo antropocêntrico ainda vigente, ficamos perplexos com o número de questões que ainda são possíveis de se fazer: quais as atitudes a tomar diante das questões ambientais? Decidir parar de se preocupar com os problemas ambientais, por serem demasiado complexos? Abandonar toda e qualquer tentativa de desenvolvimento de uma ética ambiental, considerando a ética apenas um comprometimento pessoal para com o ambiente? Ou adotar uma posição ética que tenha sentido ao agente, e que se baseie em sua compreensão do mundo?

Parece-nos que, mesmo diante da impossibilidade de razões que sejam decisivas na ética ambiental – não sendo possível provar que os valores defendidos por alguém sejam aqueles valores que todos devem adotar – é possível ainda a busca por uma ética ambiental, em que os fatos atuais alertem para os problemas, a lógica verifique se as noções e pressupostos são consistentes, e a razão nos capacite a tirar conclusões, mostrando a conexão de conceitos, dando assim consistência à proposição.

O que se procurou mostrar com este estudo é que as dificuldades existem dentro da suposição de uma ética ambiental. Mas isso não significa que seja aceitável não se preocupar com o mundo não-humano. Serviu para mostrar ainda que o problema ético permanece, mas a aceitação da problemática por si só já representa uma não aceitação do antropocentrismo, com seus argumentos fechados. Acreditamos finalmente que tentar atacar a poderosa linhagem antropocêntrica não é trabalho fácil, mas essa linhagem deve ser superada. E à filosofia, que origina a reflexão ética e é a matriz de

onde saíram as ciências, desempenha papel fundamental para a redefinição de antigos conceitos morais e a retificação de pontos de vista éticos. Seria a ética ambiental a área de maior importância para a filosofia, hoje? Isso certamente já é assunto para outra pesquisa.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant**: una interpretación y defensa. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1992.

APEL, Karl-Otto. **Estudos da moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. **Novos Estudos, CEBRAP**. n. 23, 1989.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Introdução à filosofia da ciência**. Curitiba: Editora da UFPR, 1998.

BECK, Ulrich. A reinvenção da Política. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 1997.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BÓRIO, Elizabeth. A moral nossa de cada dia. In: CORDI et al. **Para filosofar**. São Paulo: Editora Scipione, 1995

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Paris: Librio, 2001

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. São Paulo/Piracicaba, Loyola/UNIMEP, 1976.

_____. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

GOLDBLATT, David. **Teoria Social e Ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

HABERMAS, Jurgen. **Teoria de la acción comunicativa**. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Madrid: Taurus, 1987a.

_____. **Teoria de la acción comunicativa**. Crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Madrid: Taurus, 1987b.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1990.

HEEMANN, Ademar. **Natureza e Ética**. Curitiba: Editora da UFPR, 1998

HERRERO, Francisco Javier. A pragmática transcendental como filosofia primeira. **Revista Veritas**. Porto Alegre: PUC, v. 42, n. 4, p. 817-829, dezembro 1997.

JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad**. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Crítica da razão pura**. Coleção Os Pensadores (Volume I). São Paulo: Nova Cultural, 1987a.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Coleção Os Pensadores (Volume II). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Vozes, 2001

LEIS, Héctor R. **A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. Petrópolis: Vozes; Florianópolis: UFSC, 1999.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2002.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, s.d.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORIN, Edgar. **O Método 4: as idéias**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1992.

RICKLEFS, Robert E. **A economia da natureza**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, s.d.

ROHDE, Geraldo Mario. **Epistemologia Ambiental: uma abordagem filosófico-científica sobre a efetuação humana alopoiética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, Da Educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

STEIN, Ernildo e DE BONI, Luiz Alberto. **Dialética e liberdade**. Petrópolis: Vozes e Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 2003.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

_____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.